

فرانسوا غريغوار

المسألة فيسأفرقية كبرى



مشرقات دار مكتبة الحياة، بيروت



مكتبة مؤمن قريش

لو وضع إيمان الحق طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه
(الإمام الصادق ع)

moamenquraish.blogspot.com

فرانسوا غريغوار

المشكلات المينافيزيقيّة الكبرى

ترجمة
نهاد رضا

منقورات دار مكتبة الحياة
بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة

المشكلات الميكانيزمية الكهرو

مقدمة

لا تستهدف هذه المقدمة الموجزة سوى تلافي الوقوع في الالتباس :

فقد سبق تخصيص أحد المؤلفات الاولى الصادرة في هذه السلسلة لاعطاء نظرة عامة عن « الفلسفات الكبرى » ولربما نزع القارئ إلى الظن بأن هذه الدراسة الحالية تتطرق ، بصيغة أخرى وحسب مخطط آخر ، بُحث في الماضي - وبصورة مُرضية تمام الارضاء - الحقيقة ان الفئة الدارجة قد توازي بين الفلسفة والميتافيزيقا . وليس من شك في ان هذه النظرة السطحية بعض الشيء تستحق المَعْدرة . لان بعض الاختصاصيين ، فيما يبدو ، تبنيوها عن علم ووفقاً لاعتبارات يتخطى تفصيلها (ونقاشها) نطاق هذه المقدمة : مثلاً كتب لاشيلبيه منذ خمسين عاماً قائلاً ان « الفلسفة » فيما يبدو ، هي بشكل خاص وحتى بشكل صرف ... الميتافيزيقا » .

ان الدفاع عن هذا المفهوم ، والحق يقال ، أمر على جانب من الصعوبة . وأملنا ان تتمكن من اظهار ذلك في الفصلين الاولين المخصصين لتعريف ماهية المشكلة الميتافيزيقية . وسنؤكد في هذد المناسبة ان استعراض هذا النوع من المشكلات الاساسية لا يشكل ، بوجه من الوجوه ،

تكراراً عقيماً لدراسة « الفلسفات الكبرى » . ولنُشير منذ الآن
اننا سنقيم ، في نهاية المطاف ، بين الفلسفة والميتافيزيقا نفس
الاختلاف القائم بين الغاية والوسيلة ، بين الخاتمة والمرحلة . ذلك
ان كل فلسفة تبدو خاصة كموقف شامل إزاء الحياة ؛ في حين
يحدد بنا تعريف الميتافيزيقا بأنها الجهد المسبق لمذهبة المعرفة
Systematisation du Savoir التي يستند اليها موقف الفيلسوف فيما بعد .

ثمّة نتيجة أخرى تنجم عن هذين الفصلين ، ألا وهي إظهار ان المشكلات
الميتافيزيقية ذات عدد محدود ، وان تنوع الأجوبة عليها أضيق مجالاً
أيضاً . ويكفي هذا الامر وحده لتبرير التمييز بين الفلسفة
والميتافيزيقا . فثمة فلسفات كثيرة تتالت منذ ألفي عام ، كل
واحدة منها تشكل ابداعاً وحيداً ، وابتكاراً فريداً شأنها في ذلك
شأن الفكر الذي أخرجها إلى حيز الوجود . ولا عجب في ذلك ،
لان (ويجب التركيز على هذه النقطة) المشكلات الميتافيزيقية وحلولها
الممكنة أشبه ما تكون بالالوان الاولى يستطيع الفنان (أي
الفيلسوف) أن يركبها في لوحات لامتناهية العدد ، دائمة الجدة
والاصالة .

سنخصص بعد ذلك ثمانية فصول لتعريف المشكلات الميتافيزيقية الاساسية ،
وتلخيص ما تقبل من ردود ، هي في الحقيقة ردود محدودة التنوع .
مع العلم بأن أحد هذه الفصول سيخصص لتوضيح رأي المفكرين
غير الغربيين .

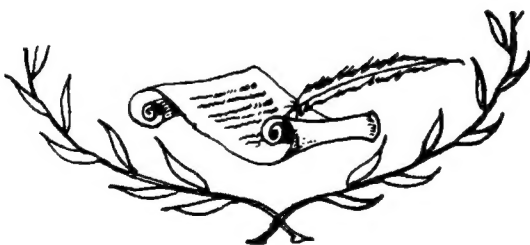
حينئذ سيتموضع لنا مدى اختلاف دراسة المشكلات الميتافيزيقية عن دراسة
الفلسفات الكبرى . وهي على كلٍ تساعد على فهم مدلولها وتطورها .

ولا يخلو من فائدة ان نشير الى ما يلي : لقد استرشدنا على امتداد هذه الدراسة

بالمبدأين الاساسيين اللذين تقوم عليها هذه السلسلة من المؤلفات :

المبدأ الاول : - التقييد ، ما أمكن ، بأكبر قسط من الموضوعية في عرض النظريات المتجاہيه في كل واحدة من النقاط المدروسة ، مع اظهار « التفسير » الذي نفضله شخصياً .

المبدأ الثاني : - بوجه عام ، تجنب الاستفاضة العلمية الزائدة وتجنب استعمال المصطلحات المتفنتة الغامضة . فمهدف هذا الكتاب إدهاش ذوي الاختصاص باللجوء الى الحذاقة المعجبة والبراعة الاربية ، بل هدفه ان يوضح للشخص المثقف الامين مدلول ووضع بعض المشكلات التي تعتبر مشكلات حالية دوماً وأبداً .



الفلسفة والميتافيزيقا

١ - الفلسفة

٢ - الفلسفة كجهد توحيدي : - انه لغريب ولكنه ليس بالمبالغ ان نقول ان تعريف ماهيتها الخاصة أصعب مسألة . ويبدو أن المفكرين لم ينضموا الا في الزمن الحديث إلى الرأي القائل بأن الفلسفة ليست علماً ، ولا علماً فوق العلوم ، ولا خادمة للعلم - أو اللاهوت - كما انها ليست مجرد تسلية ذهنية ، بل هي بوجه خاص استعداد وميل شخصي . فلا يمكن اذن اثباتها أو نقلها عن طريق التعليم . وهي أشبه ما تكون ، في الحقيقة ، بالشعور الفني أو الميل إلى الرياضة .

الانسان الفيلسوف : (أو بالاحرى الانسان الفيلسوف بالفطرة) هو ذلك الذي يستبد به ميل أساسي شديد إلى الوحدة والتركيب والتعميم ، وينحكم به طموح إلى نظرة في شتى مظاهر الكون متجانسة وموحدة ، وخاصة إلى ترابط كلي بين هذه النظرة وقاعدة سلوك ناجمة عنها . وان التعاريف الحديثة لتلقي عند هذه النقطة في انسجام ملحوظ . فلنستشهد ببعضها على سبيل المثال :

« ينجبل إلى ان الفكرة الاساسية الكامنة وراء كلمة فلسفة هي فكرة السعي نحو تركيب شامل ... انها معرفة موحدة ومتبصرة في نفس الوقت » (بارودي)

الفلسفة « جهد لاعتبار الاشياء من وجهة نظر واحدة وشاملة » (بوترو) ؛
في الفلسفة « دائماً ، فيما يبدو ، عنصران متمايزان متماسكان : معرفة تأملية للحقيقة
الحقة ، وحل عملي راسخ لمشكلة المصير الانساني . وبكلمة موجزة : قاعدة
سلوك وخلق قائمة على يقين متبصر ... » (بلونديل) ؛ « إن الحاجة إلى نظرية
مذهبية هي التي تجعل رؤية العالم رؤية فلسفية » (غوهييه)

بيد أن كلمة « مذهب » أو « تركيب » لا تعني الجمود . ان اغلب الفلسفات
طراً عليها التطور ولاشك ، ولكن هذا التطور ليس أبداً ثورياً ولاغيرمتناسق .
وان التحليل يظهر بيسر ان المراحل المختلفة التي يمر بها المذهب لها بدور في
تأملات المفكر الاولى .

والحقيقة ان هذه المراحل ، هذا التطور ، خطوة الى الامام لتوحيد
الاتجاهات الثلاث التي تشكل العمود الفقري لكل فلسفة :

ب - الاتجاهات الثلاثة في التفكير الفلسفي :- ان كل تفكير فلسفي يجري
على ثلاث مستويات . ولا تفترض هذه المستويات بالضرورة وجود ترابط زمني ،
فقد يجري بناؤها في آن واحد ، وقد لا تظهر بنفس الوضوح في المذهب التام .
إلا انها موجودة دائماً :

١) فلسفة العلوم - إن أول ميدان يطبق عليه الفيلسوف « اتجاهه الموحد »
هو عالم الاشياء حيث يعيش ، وهو عالم يسوده الاختلاط والتنوع والفوضى ؛
فكأنه ثمة تحدٍ دائم لكل رغبة تركيبية داخلة . وتخفيفاً لهذه الفوضى المنطقية
الصارخة ، لا بد للفيلسوف من الشروع بالاستعانة بالعلم هذا العلم الذي عرفه
الفيلسوف كنظير قبل قرن ونصف كـ « مذهب » ، كمجموعة من المعارف المنظمة
وفقاً لبعض المبادئ الاساسية .

بما أن الفيلسوف لا يكون ، بوجه عام ، اختصاصياً بالعلم لذلك ينظر إليه

من زاوية مختلفة . فلا يفعل كالعالم بل يُفلسف العلم ، اي انه يدرس المبادئ والفرضيات والنتائج المقدمة له ، في جموعها ، كي يستخلص منها المكتسب الدائم الذي تستطيع تقديمه لمحاولة توحيد العالم .

انه استطلاع مسبق وضروري يلجأ اليه كل تأمل فلسفي . وحق الفلاسفة الذين يتجاهلون (امثال المفكرين الوجوديين الحديثين) لا ينجون من العقم واللقو الا بفضل الاستعارات المستترة ، بل الاستعارات المناقفة من العلوم .

(٢) الفلسفة العامة – أو الميتافيزيقا – : كان بود أوغست كونت لو اقتصر جهد الفيلسوف على هذا العمل التوحيدي للمعلومات المجرأة التي يقدمها العلماء إلا أن الفكر الفلسفي حقاً لا يسهه الاكتفاء بهذا المثل الاعلى المحدود ، إذ ان من الواضح ان العلم لايقدم إلا لوحة غير مشجعة لمن يطمح إلى نظرة «متأسكة» عن الكون . وليس من قبيل الاستصغار لجهود العلماء الرائعة منذ أُلقي عام ان نلاحظ بأننا لا نزال إلى الآن بعيدين عن مفهوم علمي شامل يفسر مظاهر العالم المادي والمضوي في لوحة تركيبية داجمة – هذا ان لم نتكلم عن الظواهر النفسية والاجتماعية .

بل لعلنا اليوم أبعد عن هذا المفهوم الشامل من الازمنة السابقة ، أزمنة العلم اليوناني البسيط في القرن الخامس قبل الميلاد . إن كل خطوة نخطوها المعرفة الى أمام تثير وتخلق نقاط استفهام جديدة أهم من السابقة . ويمكننا ان نُشبه العالم برجل يسدد ديوته في استمرار عن طريق الاستقراض . فكل عملية تسديد ، تظهر في مجال آخر في شكل عجز اعظم .

لذلك يُدفع كل فيلسوف حقيقي بحكم ضرورة قاسية الى ان يبارح عاجلاً ام آجلاً صعيد العلم ليتطرق الى ميدان الميتافيزيقا (أو كما يُقال اليوم غالباً ، تجنباً لاستعمال هذه الكلمة المبهمة : ميدان الفلسفة العامة) .

وعبثاً جرت المحاولات ، على مر العصور ، لوضع الميتافيزيقا فوق العلم ، أو إلى جانبه ، أو فيما دونه . إن محلها الحقيقي : إلى أمام . لأنها ليست سوى رد فعل حتمي لفقدان صبر الفكر البشري ، على الصعيد النفساني .

إن الانسان بحاجة إلى يقينيات مباشرة ينظم سلوكه ونشاطه استناداً إليها . فالزمان يمضي ، وهو لا يستطيع ان ينتظر ريثما يبلغ العلم الرواية ! العقلانية التامة عن الوجود (فذلك مثل ، أعلى بعيد التحقق وربما كان بلوغه صعباً من المستحيل كما رأينا) . لذلك ننتقل بالضرورة إلى صعيد التفكير الميتافيزيقي - أي الى صعيد الفرضيات العامة التي ترنو بحجراً إلى ان تسد بصورة شبه معقولة ما يخلفه العالم من فراغات في لوحته المصورة للكون . وستكون لنا عودة بعد قليل إلى الخصائص المميزة لهذا الاتجاه الثاني .

٣) الفلسفة الأخلاقية : - بعدما يضع الفيلسوف مفهوماً ميتافيزيقياً عن الكون (وهو مفهوم قائم على العلم إلى حد ما ؛ ولكنه يتجاوز اليقينيات العلمية المحدودة تجاوزاً واسعاً) ، يمضي إلى استنباط قاعدة سلوك .

والحقيقة أن كثيراً من المفكرين ، منذ كنت (حوالي ١٧٨٠) ، انتقدوا فكرة أخلاق « موضوعة » مستنبطة : لأنهم يزعمون ان الأخلاق موجودة سابقاً وليست من اختراع الفلاسفة . وما على التأمل الأخلاقي الحقيقي ان يُسْتَنْبَطَ من الميتافيزيقا ، بل عليه فقط أن يسمى إلى تصنيف ، إلى مذهب المفاهيم الأخلاقية المكتسبة وإلى التعبير عنها بوضوح .

هذا الأمر ليس خطأ في ذاته . ولكن يبدو أن مجرد كلمتي « تصنيف » و « مذهب » تشيران إلى اننا ندور في حلقة مفرغة . فكيف نصنف ونذهب لا بد من وجود دليل أساسي - ولا يمكن أن يكون إلا ميتافيزيقياً : فلا شيء في الكون كما يَصِفُهُ لنا العلم يُظهر لنا هذا الدليل . ولو كان ذلك لجرد الاصطفاء بين شتى البرامج السياسية فقط ، لوجب الانطلاق من مفهوم عام

عن الانسان ودوره ومحلّه في الكون - وهي مسألة ميتافيزيقية أساسا .

لا يمكن اذن للتأمل الأخلاقي ان يكون مستقلاً تمام الاستقلال عن التأمل الميتافيزيقي . والحقيقة ان الترابط المشار إليه هو ، بوجه ما ، ترابط سطحي : فليس صحيحاً تماماً ان الفلسفة الأخلاقية تستند إلى الفلسفة العامة ، لأن كل اصطفاء في الحقل الميتافيزيقي يجري في الحقيقة وفقاً لميل اخلاقي مسبق متفاوت الخفاء . والصلة الحقيقية القائمة بين الميتافيزيقا والأخلاق هي ، في الحقيقة ، عكس الصلة المذكورة قبل قليل : ان ما يوجه الاصطفاء الميتافيزيقي هو نزوع ، أخلاقي ضمني - وما الفلسفة الأخلاقية التي تبدو متوجة للبناء الفلسفي سوى صياغة وتنظيم (وهو أمر تستهله تأملات المفكر الميتافيزيقية) لمفهوم أخلاقي موجود بالقوة منذ البدء في فكر الفيلسوف ، وإن يكن بصورة مشوشة مبهمه .

لهذا السبب تكون الردود على المشكلات الميتافيزيقية (كما سنرى فيما بعد) محدودة العدد نسبياً . والحقيقة يمكن تلخيص المواقف (الأخلاقية) الأساسية في ثلاثة :

أ - ينبغي للانسان ان يقنع بأن لا يرى في الكون إلا آلية عمياء . أما هو فمجرد حادث عرضي في هذا الكون ليس له أي مدلول :

اسكت يا ابن حواء

ان السماء لصماء

والارض تنظر اليك في ازدياء

ليكونت دي ليل

القصاصد البربرية

ب - إن عظمة الانسان تتجلى في فرض نظام وقيم انسانية على عالم لا غاية له ولا هدف :

لقد بدد الراعي الظلمات وآثار بيته بنفسه
لأنه أعظم من الكون ، محط حُكمه ،
أعظم من الكون الذي ليجهل وجوده .

فينيبي

بيت الراعي

ج - في الكون نية خفية ، غاية ، يشارك فيها الانسان الانسان ربما
بغير علمه :

لا تختش شيئاً أيها الانسان !
فالطبيعة تعرف السر الكبير ... وتبتسم .

هوغو

الأشعة والظلال

بما أن حلول أي مشكلة ميتافيزيقية لا بُدَّ لها دائماً من أن تستوحي ضمناً من
أحد هذه الاتجاهات الثلاثة ، لذلك لا ينبغي لها مجاوزة هذا العدد .

٢ الميتافيزيقا

أ - تعاريف الميتافيزيقا : إن قاموس الجمعية الفلسفية الفرنسية الكلاسيكي
يعدد دزينة من المعاني المختلفة لهذه الكلمة تبعاً للعصور والفلسفات ؟ والواقع
أنه من خلال هذا التعدد القاهري يتوضح على الأقل هذا المفهوم الأساسي :

هناك ميتافيزيقا حالما يزعم الفكر الباحث عن الوحدة التامة على سد
الثغرات الموجودة في لوحة الكون « العلمية » ، بفضل « مبدأ » (مستمد من
تجربة الضمنية أو الخارجية) يعتقد حقاً أنه مبدأ أولي . إن التأمل المسمى
بـ « الميتافيزيقي » ليس اذن في الحقيقة سوى أصفى شكل من هذا الميل إلى

الوحدة ونعني التفكير الفلسفي^(١) ، واللحظة الحاسمة حيث يعزم الفكر ، ان يقرر من المخاوف ، على ان يبحث عن تفسير موحد عن العالم ، خارج نطاق « العالم » . وهذا ما يُشير إليه جيداً تعريف جاء به الأميركي و . جامس غالباً ما يُستشهد به : « ليست الميتافيزيقا سوى مسعى بالغ التصلب والعناد للتفكير بصورة واضحة ومتناسكة » (Text Book Of Psychology)

ب - الاعتراضات على الميتافيزيقا : - على الرغم من وشائج القربى بين الفلسفة والميتافيزيقا ، وعلى حين لا تولد الفلسفة لدى العالم أو لدى « الجمهور الواسع » أي موقف ينطوي على سوء النية ، فان البحاث الميتافيزيقي غالباً ما يكون ضحية تقديرات غير ملائمة - تصدر حتى عن بعض المفكرين البارزين .

إن هذا الاتجاه العام تقريباً إلى اعتبار التأملات الميتافيزيقية كمجاذلات فارغة وعقيمة يرجع في أصله خاصة إلى انتقاد فولتير ، وكونت فيما بعد ، وإلى سخریات فاليري وحلات الماركسيين في يومنا هذا .

ومع ذلك أي شيء يحمل طابع « الميتافيزيقا » اكثر من تفكير فولتير الذي عوضاً عن قبول مفهوم « نفس » مستقلة عن الجسد ، كان يفضل قبول وجود « حساسية » في المادة - لم يكن العلم (في عصره خاصة) يسمح بتلمسها أبداً .

أي شيء يحمل طابع الميتافيزيقا اكثر من موقف أوغست كونت الذي يبني انتقاده للميتافيزيقا على « قانون تطور » مزعوم للفكر الانساني ، تابع من خيلته ليس غير ؟

كما ان حالة الفلسفة الماركسية « المعادية للميتافيزيقا » هي اكثر دلالة : إن

(١) هذا ما هو صحيح جزئياً في فكرة لاشيليه التي استشهدنا بها في المقدمة والتي تجمل الفلسفة مطابقة للميتافيزيقا .

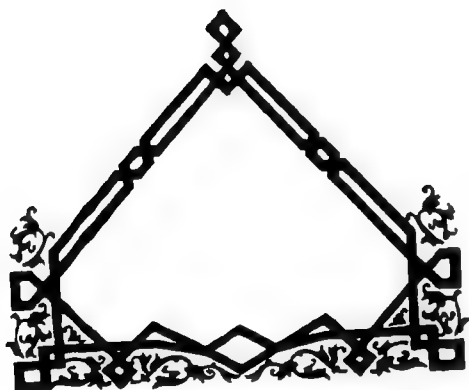
أحد ممثليها الممتازين ، السيد هـ . لوفيفر ، يُعرف « المذاهب التي تمزج وتفصل بين ما هو مترابط » (المنطق ص ٦) ، أي المذاهب التي تنظر إلى العالم المادي من جهة ، وإلى معرفة الانسان بهذا العالم من جهة أخرى ، دون ان تدرك بان المعرفة ليست سوى مجموعة علاقات بين العضوية البشرية والأشياء ، ... بأنها مذاهب ميتافيزيقية . بيد أننا نراه بعد قليل (ص ٣٤) يضع المادة كوجود « خارج شعورنا ، لا يحتاج إلينا ، سابق لنا » . وهذا يعني فصل مسألة الأشياء عن مسألة معرفتنا بها ... فصلاً ميتافيزيقياً إلى حد كبير .

الواقع ان كل انسان - حتى لو أنكر ذلك بشدة - بحاجة ميتافيزيقي . لأن كل إنسان ، وهذا ما يميزه عن الحيوان ، يعيش في المشروع ؛ ومن هذا الوضع بالذات ينساق بالضرورة إلى تجاوز نطاق التجربة والملتسبات العلمية المحدودة ، وإلى أن يستقطب منها بعض « القواعد » و « الآراء » ، وهذه ليست سوى مذاهب « ميتافيزيقية » ابتدائية (من ذلك اعتقادنا ، كسائر البشر ، ان الشمس ستشرق غدا . لأنه يعني قبول هذا المبدأ الميتافيزيقي القائل بوجود استمرار في القوانين الطبيعية) .

والحقيقة ان هناك التباساً اشتقاقياً في كلمة : ميتافيزيك (الماورائيات) : فقد أُوجدت (في القرن الأول قبل الميلاد) للإشارة إلى كتاب لاريسطو يأتي ، في مجموعة مؤلفاته ، بعد كتب (الطبيعة) . ففسرها بعض المفكرين بسبب المعنى المزدوج لكلمة « ميتا » اليونانية (بعد أو فوق) على أنها تعني طريقة خاصة في التفكير الفلسفي تجاوز استنتاجات العلوم في القيمة والمدى .

لكن إذا أخذنا على الميتافيزيقا بأنها تود ان تُكسب « أحلامها » ثقلًا أعظم مما ليقينيات العلم فانما نهاجم صورة مسموخة عن الميتافيزيقا . فلنكرر اذن قائلين بأن التأمل الميتافيزيقي لا يزعم ولم يزعم قط انه يتخطى العالم في مجاله الخاص . انه يسعى فقط إلى تمديد المكتسب العلمي . الآني تمديداً محتمل التصديق ، مدفوعاً بضرورة تبني قاعدة سلوك رشيدة .

إن هذا النشاط الذهني الميتافيزيقي المرتبط بالطابع الوقي للكائن البشري وبأهليته للعيش في خضم المشروع يبدو شيئاً أساسياً لدى الإنسان . ويُعتبر انكار وجوده وضرورته جهلاً بدروس التجربة البديهية – وهذا يعني القيام بنشاط ميتافيزيقي (بهذه الميتافيزيقا السطحية المسماة العلمارية Scientisme والتي تؤكد – بجرأة كما رأينا – بأن الثغرات الحالية في العلم ستُستكمل ذات يوم بكل تأكيد ، إذ لا يحق إلا للعلم بأن يلبي حاجة التطلع البشري) .



المشكلات الميتافيزيقية

١ - المشكلات

يمكننا ان نفترض دون كبير جرأة بأن مشكلة الروح ، مشكلة « النفس » - التي تصورهما الانسان في البدء كـ « نفس حي » - كانت اول ما لفت انتباه الانسان ، بوحى من هذا اللغز اليومي ، لغز الموت الذي يحيل الكائن الحي إلى جماد دائم . والحقيقة ان الشعوب الموعلة في البدائية وحتى الشعوب التي ليس لها « مذهب في الوجود » ، تملك دائماً وعلى الاقل ميتافيزيقا روحية ، في شكل أساطير بدائية تصف المصير الذي ينتظر النفس بعد فراق الجسد .

من مشكلة الروح ، ننتقل بصورة طبيعية الى مشكلة الحياة ، المرتبطة بها (في الظاهر على الاقل) ارتباطاً وثيقاً . ولا شك ان الاهتمام بتفسير الكون يرجع الى تاريخ أبكر ، لان العادة جعلت مختلف تجليات المادة اموراً « طبيعية » ويحتمل ان تكون الظواهر « الشاذة » (البراكين والفيضانات) هي التي دفعت الفكر البشري الى الفضول ولعلها اثار في الرقت نفسه مشكلة « نظام » الكون أي مسألة الله .

مها يكن من أمر فالتنا نصل الى لائحة مؤقتة بالموضوعات الاولى المعروضة

على التأمل الميتافيزيقي . الروح ، الحياة ، المادة : الله . الا ان تقدم هذا التأمل اوجد مشكلات جديدة .

ان مشكلة الروح ، في شكلها الاول ، كانت تُطرح فقط بالطريقة «البسيطة» التالية : ما « النفس » وما ارتباطها بالجسد ؟ وقد أظهرت هذه المشكلة ، بتعمقها وارتباطها بالتأمل الميتافيزيقي ، مشكلة الحرية الانسانية التي كانت موجودة في الاولى بصورة ضمنية : هل « النفس » قادرة على توجيه الجسد توجيهاً مستقلاً وهل يجب اعتبار الانسان كوحدة متمتعة بالاستقلال ، مسؤولة عما يصدر عنها من أفعال ؟

وفيا بعد (منذ بضعة قرون فقط) ، انبثقت عن مشكلة علاقة الروح بالجسد مشكلة علاقة الفكر ^(١) بالعالم : لما كنا لا نعرف العالم الا عن طريق النشاط الذهني ، أمكننا أن نتساءل هل هناك وجود حقيقي للأشياء لا يمكن رده الى هذا العقل الذهني الذي بواسطته تُعرف الاشياء ، والذي يُظهرها لنا (ربما عن خطأ) كأشياء ذات وجود خارجي . أخيراً ، في نهاية القرن الثامن عشر ، اوحى الانتصارات العلمية الاولى الى التأمل الميتافيزيقي بموضوعة *Thème* جديدة سرعان ما اكتسبت أهمية اساسية : ما هي حدود المعرفة التي يتسنى للفكر البشري بلوغها ، وما قيمة هذه المعرفة ؟

وعليه ، نجد انفسنا في نهاية المطاف امام سبع مشكلات اساسية : قيمة المعرفة الانسانية ، الوجود الحقيقي للعالم الخارجي الذي يبدو كأنه يعاكس نشاطنا الذهني ، المادة ، الحياة ، الروح والجسد ، الحرية ، نظام الكون (مسألة الله) . وسيخصص فصلٌ لكل من هذه المشكلات . بيد اننا سنلاحظ مدى ازدياد مشكلة الفكر أهمية وتعقيداً على مر العصور ، لأن هذه المشكلة تتعلق

(ان كلمة *Esprit* تعني : الروح و الفكر معاً . وغالباً ما ينقلب المعنى في النصوص الفلسفية بين هذين المعنيين بصورة لاشعورية - المغرب -

حالياً (من اربع زوايا مختلفة) بأربع موضوعات ميتافيزيقية على الاقل .

لهذا التطور سببان :

— أولاً ، لقد وضع العالم يده على ميداني المادة والحياة لانها من اختصاصه فيما يعتقد . بيد أننا سنرى ان تعريف هاتين المشكلتين هو في نهاية المطاف ذو طبيعة ميتافيزيقية .

— ثانياً ، لقد ادرك الباحث الميتافيزيقي تدريجياً على مر العصور ان المشكلة الميتافيزيقية الأساسية تكمن في لغز الفكر ، لغز الفكر الانساني الذي يتميز بانه في آن واحد اصطفاً وابداع . ولولاه ما وجدت الماورائيات ولا العلم حتى ولا العالم المعروف .

٢ الميتافيزيقا والدين

غالباً ما أثار الفلاسفة مشكلة العلاقة أو الاختلاف القائم بين الميتافيزيقا والدين . ولندكر على سبيل المثال بريهيه الذي درس المسألة بوجه خاص^(١) وأشار بوضوح إلى تنوع الأجوبة الممكنة :

أ - إن بعض المفكرين ، رغبة منهم في المحافظة على صفاء المسيحية الانجيلية بوصفها عقيدة أخلاقية صرفة ، زعموا أن السُّنة المسيحية الحقّة مستقلة عن كل تأمل نظري . لكن ألا يمكننا ان نجيب بأن هذه السنة كانت منذ البدء تنطوي على نظرة ميتافيزيقية ضمنية ، تلك التي يعرضها العهد القديم - Ancien Testament والتي تعطي مفهوماً عاماً عن الكون وأصله ومدلوله ؟ وان الاجتهادات العقائدية المسيحية التالية (التأمّلات حول الكلمة والثالوث ...) ، على الرغم من أنها تُعتبر ذخراً اضافياً ، لم يكن من نتيجتها

(١) - تاريخ الفلسفة I ، ص ٤٨٧

سوى تكميل لوحة العالم الموجودة سابقا .

ب - ووصل آخرون إلى نفس النتيجة السلبية - ولكن بقصد اثبات تأثير المسيحية المشؤوم . فهي لم تساعد على تقدم الفكر البشري ، بل لعلها عاكسته . وهذا أيضاً خطأ فيما يبدو : ليس من شك في أن المسيحية لم تقدم شيئاً للتطور العلمي . ولكن هذا لا يمنع أنها أفسحت دائماً المجال ، ومنذ نشأتها ، نظرة ميتافيزيقية في الكون : مستمدة من الكتاب المقدس في البدء ، ثم من أفلاطون ، ثم من أرسطو . فإذا كانت هذه الميتافيزيقا التي ضُمت إلى المسيحية وتأثرت بها تأثراً واسعاً على مر العصور ، قد دفعت السلطات الكنائسية أحياناً إلى معاكسة التطور العلمي ، فهذا أمر آخر - إلا أنه يشكل في حد ذاته اثباتاً ساطعاً للطابع المذهبي الذي اكتسبه التفكير المسيحي : إن حاكمة العالم غاليليه جرت في الحقيقة باسم ميتافيزيقا اعتُبرت (عن خطأ) ضرورية لتماسك العقيدة الكاثوليكية في مجموعها .

ج - وفي المعسكر الآخر ، نجد كل أولئك الذين يمتقدون ان المسيحية قد حولت التأمل الميتافيزيقي تحويلاً عميقاً ، خاصة بادخالها مفاهيم التطور والتقدم والمبادرة الانسانية - وهي مفاهيم لم تكن موجودة في اللوحة الكونية الابدية الجامدة التي رسمها التفكير الاغريقي . وقد انكر بريهيه هذا التأثير ، لأسباب غير واضحة ، ويمكن مناقشة موقفه : بيد ان مثل هذه المناقشة عديمة النفع ، لان المسألة لا تُطرح بشكل جيد حينما تقتصر على الديانة المسيحية . الامر الأساسي في التفكير الديني ليس مفهوم التقدم ولا مفهوم المصير ، حتى ولا مفهوم كائن علوي^(٢) . إن جوهر الدين ، كما أعتقد ذلك دوركهايم أو أوكين أو برونتيير ، هو الايمان بوجود نظام علوي للأشياء ، الايمان بشكل للكينونة يتحكم بمظاهر هذا العالم ويوضح نواقصه وغراباته الجزئية باسم نظرة جامعة . لكن أليس هذا الطموح التوحيدى أساس التفكير الميتافيزيقي ؟

(٢) البوذية مثلاً تجهل هذا المفهوم .

نخلص من ذلك إلى أن التفكير الديني الذي يتوق إلى توحيد ما هو « طبيعي » تبعاً لما هو « خارق » ، ليس مستقلاً أبداً عن هذا الطراز من التفكير .

وعلى كل ، فلنلاحظ ان هذا المفهوم القائل بـ « نظام علوي للأشياء » ليس حقاً بالمفهوم الخاص بالدين . فهو موجود أيضاً عند افلاطون مثلاً ؛ لكن ألم يُشر مراراً ومرات إلى الطابع الديني الذي يميز فلسفة افلاطون . وهذا ماسهل على اللاهوتيين المسيحيين الاولين تكييف هذه الفلسفة .

هذه الملاحظة الأخيرة تظهر الصفة المصطنعة التي تميز الرغبة في إقامة حاجز فاصل بين الدين والميتافيزيقا . ولكن هذا الامر لا يعني وجود ميتافيزيقا يمكن ان تُنعت بأنها دينية صرفة أو علمية صرفة . وكما قال غوهيه : « عبثاً نبعث ولاشك عن فلسفة كبرى لاتصف بأنها نظرة إلى العالم تتجدد بفضل تقدم المعارف العلمية أو بوحى من الروح الدينية ... » لذلك يستحيل مثلاً « شطر تفكير مالبرانش إلى فلسفة ولاهوت وروحانيات » .

وستبين ذلك بشكل أفضل إذ نحدد الآن المواقف الاساسية التي يمكن للمفكر الميتافيزيقي أن يتبناها .

٣ - المواقف الميتافيزيقية الأساسية

ذكرنا في الفصل الاول انه لا يوجد في الحقيقة سوى ثلاث نظرات الى العالم : فاما أن يُعتبر « غير منتظم » ، أو « منتظماً » ، أو سائراً نحو الانتظام ، بتأثير البشر . ذلك هو مغزى تصنيف شهير جاء به الفيلسوف الألماني ديلتي . فقد ميز ثلاث نظرات ميتافيزيقية إلى العالم : النظرة الطبيعية وتعتبر أن الحقيقة الوحيدة الموجودة هي مجموع الوقائع المادية التي تربطها قوانين طبيعية ؛ والنظرة المثالية الموضوعية وتعتقد ان الحقيقة الحقّة ذات ماهية روحية ؛ والنظرة المثالية المتحررة التي تُركّز على « الكائن الفعال » ، على الانسان بوصفه مبدع الحقيقة الروحية .

إن تصنيف ديلتي ناقص جداً ، شأنه في ذلك شأن كل تصنيف بشري : فلا شك ان النظرة المثالية الموضوعية مثلاً قد تتبنى شكلاً ربوبياً (Théiste) الحقيقة الروحية تفيض عن مركز ، عن آله شخصي (أو شكلاً إلحادياً أو أحدياً Ponthéiate) (العالم ينطوي على مبدأ روحي ولكنه غير شخصي). وقد يُفسر المذهب الربوبي نفسه بمعنى الوهية ذات عناية أو الوهية غير مكترثة بالإنسانية ، أو ايضاً (وهذا ما يسمى بالموقف المانوي Manichéiste بمعنى صراع بين قوى الخير وقوى الشر ...

على ان هذه التقسيمات الداخلية تُعتبر ثانوية ، وان وجهة نظر ديلتي تسمح بالتوجه توجهاً مجدياً عبر تنوع الميتافيزيقا الظاهري : وبخصوص المسائل المختلفة التي سنتطرق إليها في الفصول القادمة سنتبين مجلاء كيف ستتوضح التفاصيل الثلاثة التي صنفها ديلتي . ولكن بوسعنا ان نتكهن بأن أهمية كل منها ستتحول بحسب كل فصل وان موقف النظرة المثالية المتحررة مثلاً سيكون اعظم دوراً في مشكلة « الحرية » أو مسألة « الله » كما في مشكلة « المادة » .

إلا اننا سنقع على هذه التفاصيل الثلاثة في كل مكان ، بدرجات مختلفة .

٤ - تعدد الفلسفات

إن مقارنة هذا العدد المحدود من المواقف الميتافيزيقية الاساسية بتنوع الفلسفات الواسع ، امر يدعو الى الدهشة . كيف نفسر في الحقيقة تمكثن مؤرخ الفلسفة من ان يكتشف ، في نفس الفترة ، وجوداً اكثر من ثلاث فلسفات ، بل اكثر من ثلاث بكثير ؟ فلنتصور مثلاً أن العلم الديكارتي ، من ١٦٥٠ الى الثلث الاول من القرن الثامن عشر ، اعطى عن الكون لوحة خُيِّل الى جيل بل الى جيلين من المفكرين انها لوحة نهائية . ومع ذلك يالها من اختلافات ظهرت بين المذاهب التي استخلصها من هذه اللوحة مفكرون امثال سبينوزا أو لايبنتز (الذي يصنفه ديلتي في جملة اصحاب النظرة المثالية الموضوعية) وامثال

مالبرانش ، باسكال ، فونتينبل وديكارت بالذات .

ذلك أن هذا التفصيل الاولي الذي يتصف به اصطفاء ميتافيزيقي ، لا يكفي لتعريف الفلسفة التي ستركز اليه مع ذلك : اذ تتدخل تفصيلات ثانوية كثيرة اخرى ، و « اختلافات في النسبة والترتيب والبروز والظلال والانوار »^(١) . ان كل فيلسوف يستلهم من مكتسب علمي مشترك بينه وبين معاصريه ، ولكنه « يرتب بناءه بحسب المواد التي ينوي استعمالها » ، وهو مضطر بحكم الضرورات الهندسية الى نبذ بعض المواد والبحث عن اخرى ... » (نفس المرجع ص ١٩٨) بيد ان هذه التفصيلات الثانوية الهامة صدى للميول العميقة ونتيجة للتربية والمزاج العضوي والبيئة التي عاش فيها الفيلسوف وبكلمة واحدة ، حصيلة شخصيته المستعصية على التعريف والتفسير : لذلك ، على الرغم من قلة عدد الاصطفاءات الميتافيزيقية الممكنة ، هناك فلسفات متباينة بقدر ما هناك من فلاسفة .

هل هذا التعدد مدعاة للاكتئاب ام للابتهاج ؟ أهو دليل على تشتت التأمل الفلسفي تشتتاً عقيماً أم دليل على غناه المضطرد ؟ هذا السؤال خارج عن برنامجنا المرسوم لهذا الكتاب . فقد اردنا فقط ان نبين (كما ذكرنا في المقدمة) ان معرفة المشكلات الميتافيزيقية ليست تكراراً لدراسة المذاهب الفلسفية . وان نُنظر في نفس الوقت اهمية مثل هذه الدراسة (وحدودها ايضاً) : فهي تساعد كثيراً على تعيين مركز الثقل في الفلسفة ، ان صح القول . ولكنها لا تكفي للتعبير عن لونها الفريد « الشخصي » .

(١) ا سوريو ، البناء الفلسفي ص ١٤٩

مشكلة المعرفة

قال ستاندال في كتابه « خواطر متنوعة » : « نرى الموجودات كما يرسمها فكرنا . يجب اذن ان نعرف هذا الفكر » ويُعتبر هذا القول تعريفاً للانجاء الاولي لكل الميتافيزيقا الحديثة . فقبل تقدير المذاهب المختلفة التي صدرت عن الفكر البشري ، ينبغي لنا فحص سير هذا الفكر البشري والحكم على مدى قدرته على بلوغ الحقيقة .

ثمة موقفان ممكنان في هذا المجال :

ان المذاهب الطبيعية من جهة ، والمذاهب المثالية الموضوعية من جهة اخرى ، انحازت في مجموعها الى مفهوم مطلق فيما يخص مشكلة الحقيقة . فأكدوا حيناً بأن هناك حقيقة مطلقة مستقلة عن الطبيعة البشرية ، ولكن الانسان قادر ، ضمن بعض الشروط ، على بلوغها جزئياً على الأقل . وزعموا حيناً آخر (ولكن بصورة أنسدر : لأن الفلاسفة الذين يرضون بأن يحكموا على انفسهم بالحيرة النهائية قليلو العدد) اننا لا نستطيع بلوغ هذه الحقيقة ابداً وكلياً .

لكن ، الى جانب هذه التأكيدات الحكيمة (الايجابية او السلبية) ، تسرب دائماً تيار فكري نسبي ، يقر للفكر البشري بالقدرة على بلوغ حقيقة ،

على قدره ومقياسه ، حقيقة انسانية مرتبطة ببعض خصائص الانسانية حقيقة نسبية ما هي بضلal ولكنها لا تملك الا قليلا او لا تملك ابداً من علاقة مع الحقيقة المطلقة ، مع هذه المعرفة الحققة التي لا يبلغها الا الله . لقد كان هذا التيار النسبي (المنبثق عن موقف النظرة المثالية المتحررة) محدوداً منذ قرن ، ولكنه اكتسب اهمية بالغة في يومنا هذا .

هذا التصنيف المسبق لا يشكل إطاراً جامداً : فقد وضع مثلاً بعض « الطبيعيين » (اوغست كونت ، فولتير) حدوداً لقدرتنا على المعرفة . ولكنه على علته ، يسمح لنا بالتوجه بصورة مجدية وسط المذاهب المتشابهة .

١ - اصحاب النظرة المطلقة

٢- المذاهب الطبيعية : - فلنلاحظ اولاً ، وهذه الملاحظة صحيحة بالنسبة الى الفصل كله ، ان امراً ما شيئاً ما ، ليس في حد ذاته لا صحيحاً ولا خاطئاً .

ان مفهوم الحقيقة مرتبط بهذا الفعل الذهني المسمى الحكم . ومن شأنه ان يؤكد أو أن ينفي هذا الارتباط أو ذاك بين الوقائع او الأشياء . فانساع القمر عند الافق ليس صحيحاً ولا خاطئاً؛ أما ما يمكن تسميته صحيحاً فهو « الحكم » التالي : ان القمر الملحوظ بالعين المجردة يمسدو في الأفق اوسع منه في دائرة منتصف النهار . واما ما يمكن تسميته خاطئاً فهو الحكم التالي : ليس للقمر دائماً ذات القطر ...

يسهل الآن فهم سبب استعداد النظرة الطبيعية ، مبدئياً ، لان تمنح العقل الانساني القدرة على الادلاء بأحكام صحيحة ؛ أي ، في الحقيقة ، على تجهيز الفكر الانساني بالقدرة على تشكيل تراكييب ذهنية تُعتبر « نسخاً » مطابقة لأنموذج هو الحقيقة الواقعية . ذلك ان كل مذهب طبيعي هو ذو استيحاء مادي بنسب متفاوتة ، مع العلم بأن المذهب المادي هو المذهب القائل :

١ - المادة هي الواقع الوحيد الموجود في العالم (وللماديين مفاهيم مختلفة حول خصائص هذه المادة) .

٢ - ان النشاط الذهني الذي يسمح للانسان بأن « يشعر » بهذه المادة ، بل بأن يعرف قوانينها تدريجياً ، ليس بمستقل عن المادة . انه ، ان جاز القول ، منبثق عنها . ومثلُ علاقته بها (كما يقول الفلاسفة الأقدمون) كمثل علاقة السَّهْب بالخطب .

يمكننا ان نتصور ، ضمن هذه الشروط ، ان الفكر ، هذه المادة المصعَّدة ، قادر على ان يعرف المادة معرفة تامة لأنه منبثق عنها .

لا شك ان المادية الفلسفية لها سذاجة الاعتقاد العام الذي يتصور ، عن طيب خاطر ، ان انطباعاتنا الحسية نسخة مطابقة ومباشرة عن العالم الحقيقي . وانما نقول بأن العضوية البشرية مُحوَّلة أكثر منها مُسَجَّلة ، وان « الأزرق » أو « الحلو » ليس له وجود حقيقي خارج نطاق الجنس البشري . وقد سبق للفلاسفة الذريين القدماء (ديموقريطس ، أبيقور) ان افترضوا « وراء » الأصوات والالوان ... تشكيلات عناصر لامتناهية الصغر لا تبلغها الحواس ، ولكنها تخلق بحركاتها واشكالها المتنوعة (مستديرة ، عقفاء ...) هذه التبدلات المسماة بالاحساسات . وهي تشكل عالماً انسانياً بنوعه نحيبا حبيسين فيه ، ان صح القول . فيكون دور العلم حينئذ التعمق اكثر فأكثر في تحليل هذه الظواهر المحسوسة لاكتشاف التكوينات الحفنية المولدة لها .

ان المذهب الطبيعي هو اذن ذو مفهوم متفائل فيما يخص امكانات الفكر البشري . ولكن هذا التفاؤل على درجات : فقد كان أبيقور يؤمن ، دون شك ، بحقيقة الذرات التي تخيلها ، تماماً كما اعتقد فولتير فيما بعد ان نيوتون اكتشف حقاً خاصة جديدة من خواص المادة باكتشافه الجاذبية . ولعل العالم

الطبيعي أقل اقتناعاً بالفكرة القائلة بأن النوترون والاليكترون يشكلان العناصر النهائية في الكون . ولكنه يعتقد ، على كل حال ، ان هناك « شيئاً حقيقياً خارجياً ، الطبيعة أو المادة ، يكتشفه تدريجياً الكائن البشري الناشط الذي تتطابق تصوراتهِ وصورهِ وافكارهِ مع هذا الشيء توافقاً متزايد الدقة »^(١)

الا ان بعض الفلاسفة ، على الرغم من تصنيفهم في جملة المفكرين الطبيعيين ، لا يشاركون تماماً في هذه النظرة المتفائلة : ذلك انهم حافظوا على نوع من النفور النفور الغريزي (لعله من طبيعة دينية لاشعورياً وهذا واضح جداً عند أوغست كونت خاصة) إزاء النظرة المادية الموحدة^(٢) ومثلها الاعلى القائم على تفسير « ما هو اسمي بما هو أدنى » . لذلك اعتقد أوغست كونت ان العلم لا يستطيع ان يطمح الى اكثر من تعريف بعض العلاقات الثابتة بين الظواهر . اما «علائها» العميقة فستبقى خافية عنه نهائياً . ولذلك أفسح « سبنسر » المجال ، فيما وراء التفسير المادي ، لما هو غير قابل للمعرفة ، ميدان لغز بداية الكون ونهايته .

على ان مثل هذه الاستثناءات لا تُضعف الوحي العقائدي المتفائل الذي يميز موقف المذهب الطبيعي إزاء مشكلة المعرفة ، من أبيقور إلى الماركسيين مروراً بهوبس والموسوعيين والمفكرين العلمانيين Scientistes في القرن الثامن عشر .

ب - المذاهب المثالية الموضوعية : إن كلمة « مثالية » مصطلح بالغ الغموض (إرجع الى الفصل الرابع) ، ويمكننا ان نقول عنها انها تدل اجمالاً على المفهوم القائل بأن الحقيقة الواقعة الاساسية في الكون هي من طبيعة فكرية . وما نسميه بـ « المادة » ليس سوى شكل مشتق عنها وذو وجود خارجي في الظاهر فقط ؛ أما حجبها التي لا تُدحض ولا تُقنع في الوقت نفسه ، فهي أن كل الصفات (الثِقَل ، الرَّاحَةُ ...) التي تُفقد في تعريف

(١) لوفيفر : المنطق ص ٣٨ .

(٢) النظرة الموحدة هي التي تعيد مجموع مظاهر العالم الى مبدأ اوحده .

المادة المزعومة ليست سوى إحساسات ، أي ليست سوى أحوال نفسية : وليس لدينا ، بأي شكل ، أي دليل على ان هناك « وراء » هذه المعطيات الفكرية جوهر من طبيعة مختلفة يكون سبباً لها .

إن المثالية ، هي أيضاً ، متفائلة طبعاً وتاماً فيما يتعلق بالحقيقة : فاذا كانت الاشياء ؛ في جوهرها الصميمي ، من طبيعة فكرية وَجِبَ على الفكر أن يجد نفسه في ميدان غير غريب عنه ، إن جاز القول ؛ وحتى لو كانت امكاناته محدودة (بحكم الوضع الانساني المحدود) لَحُقَّ لنا الاعتقاد بأن نشاطه العقلاني لن يقع على عائق نهائي ، في بعض الميادين على الاقل .

على هذا الاساس المشترك ، تشعبت المثالية الى فروع « موضوعية » عديدة (أي الى فروع تُولي جميعاً للحقيقة الواقعة الفكرية طرازاً وجودياً استشرافياً لا يمكن تشبيهه بالوجوه الجزئية الموقته التي تكتسبها هذه الحقيقة الواقعة في أذهاننا الانسانية الفردية) .

المذهب المثالي « الافلاطوني » - انه نوع من المثالية المعتدلة (المثالية الوحيدة التي عرفتھا الفلسفة حتى القرن التاسع عشر) لا تنكر وجود الاشياء انكاراً مطلقاً ، ولكن لا تعتبرها الا كعالم ثانوي من المظاهر والاختلاطات : وليس لهذا العالم الناقص من معنى الاتبعاً لعالم « معقول » ، عالم « المثُل » ، الخالصة (هو على حد قول أفلاطون المبهم : عالم واقع « بعيداً » ، « هنالك ») ، يشكل عنه انعكاساً متدنياً . ولكن في وسع البشر - بعضهم على الاقل - ان يتخطوا عالماً المحسوس وان يتساموا الى تأمل « المثُل » ، الحق ، الكاملة ، الخالدة وفي سبيل ذلك ، لا بد من طريقة خاصة من النشاط الذهني سماها أفلاطون بالطريقة الجدلية . وهي تقدم على تنقية المظاهر المتقلبة الغامضة التي تبديها لنا الاشياء الارضية ، لنتمكن من ان نكتشف من خلالها

« المثل » التي تقتدي بها هذه الاشياء ^(١) .

وقد انتقل هذا المفهوم ، دون تعديلات كبيرة ، الى التفكير المسيحي عن طريق آباء الكنيسة الاولين ، ثم الى فلسفة القرن السابع عشر الكلاسيكية : فكان كافياً ان يُعتبر بأن عالم المثل والروح الالهية يشكلان شيئاً واحداً . لقد أكد مالبرانش ، تلميذ ديكارت ، مثلاً (حوالي ١٦٨٠) اننا قادرون على بلوغ بعض الحقائق حينما يمن الله علينا بالوصال مع فكرة ، عالم الحقائق العقلية الخالدة ^(٢) .

ان الفلسفة المسيحية هي اذن بوجه عام - حتى حينما تتخلى عن افلاطون لتتجه نحو أريسطو - ذات نظرة متفائلة فيما يخص مشكلة المعرفة : فلايمان لا يعاكس العلم بل يمهده له ويرسي اسمه . وبديهي ان العقل لا يستطيع البرهنة على كل شيء . فهو لا يدرك بعض الحقائق (الثالوث والخطيئة الاصلية ...) ولكنه يستطيع ان يمدنا بمعرفة يقينية ، ضمن مجال محدود على الاقل . ان بعض المفكرين المسيحيين (كلاسقف هوثي ، حوالي ١٦٨٠) قد شوهوا العقيدة الصحيحة حين نادوا بنظرة "تخضع العقل البشري اخضاعاً كلياً للايمان الذي لا يقبل البرهان . أما السلطة الكنسية فقد أكدت دائماً ان « المحاكمة - على كل - قادرة على اثبات وجود الله » (وهي النظرة التي فرضت على الاب بوتان الذي دافع عام ١٨٤٠ عن النظرة الاولى) . مهما يكن من أمر فان مبدأ كبدأ مالبرانش ينطوي على محذور . فهو يحمل مسألة الخطأ غير قابلة للحل : والحقيقة ، كيف نميز الحقائق الحققة التي نراها في الله ، عن المفاهيم الخاطئة التي كثيراً ما يخلقها الانسان

(١) ان بلوغ المثل امر ممكن ، في اعتقاد افلاطون ، لان النفس البشرية سبق لها العيش في عالم المثل وانها تتذكره تذكراً مبهماً بعد سقوطها واكتسابها جسداً مادياً أرضياً . كل معرفة هي اذن في الحقيقة تذكر *Reminiscence* .

(٢) بعد محاسنات أربية نعرض عن ذكرها هنا ، يخلص مالبرانش الى القول بأننا لا نرى في الله الحقائق الخالدة فعصب ، بل أيضاً الأشياء الموجودة في العالم الحسي . انها النظرية الشهيرة المسماة بنظرية « الرؤية في ذات الله » : فإنه هو الذي « يعرض لفكري صور البشر الذين أعيش معهم ، والكتب التي أطلع ، والوعاظ الذين اسمع لهم » . (معادئات ، ٦ ، ٨) .

لنفسه ويكون 'لمبتها' ؟ ولاي سبب يدع الله الفكر الانساني يتيه خارج الذات
الرابية ؟ انه لغزٌ يزداد تفسيره استقصاءً اذا كانت افكارنا متعلقة حقاً تتعلقاً
كلياً بفكر الله ، بحسب اعتقاد مالبرانش .

وفي الوقت نفسه ، أراد الرياضي والفيلسوف الالماني لايبنتز الرد على هذه
المعضلات في مذهبه المثالي .

المثالية اللايبنتزية ! - يقول لايبنتز بأن جميع الكائنات الموجودة في
الكون من انسان وحيوان ونبات ... شخصيات نفسية صرفة (يدعوها
بالأَحِيدَات Monades) . كل أحيدة تُشكل طاقة روحية تنزع نزوعاً عضوياً
الى التفتح في شكل ادراكات وصور ذهنية . وتتمتع كل منها بالاستقلال الذاتي
وتتصف جميعاً - ما خلا أحيدة « الله » - بأنها محدودة ، أي ان لديها مانعاً
داخلياً متفاوت التأثير تبعاً لنوع الاحيدة ، يتجلى في تشوش إدراكاتها . هذه
هي المادة ، إنها هذه الظلمة النسبية ، المتفاوتة بروزاً ، والتي تصادفها كل
أحيدة ضمن ذاتها ولكنها تتصور لا محالة انها ناشئة عن حقيقة واقعية موجودة
خارج ذاتها ^(١) .

ضمن هذه النظرة إلى الكون ، لا يمكن ان يكون لمشكلة الحقيقة إلا حل
متفائل : إن كل أحيدة تنزع في استمرار الى الانتقال من ادراك مبهم الى
ادراك أوضح (ويُسمى هذا المسعى لدى الانسان بـ « المعرفة ») . ولما كانت

(١) منذ بدء الزمان ، طابق الله بين سلسلة ادراكات هذه الاحيدات كلها (مع العلم بأن كل
أحيدة مستقلة عن البقية ومعبوسة ضمن ذاتها ، ان صح القول) بحيث ان أحوالها المتعاقبة متوافقة ،
وانه حينما يتجلى مبدأ ظلي الضمنية في هذا « الظل » الذي اسميه مجرة ، يتولد لديك ، وانت
الى جاني ، ادراك غامض مماثل في نفس اللحظة : الأمر الذي يجعلنا نتوهم ان « المجرة » شيء
خارجي بالنسبة الى كليتنا . انها نظرية « الانسجام المرسوم سلفاً » .

كل أحيدة من صنع الله ، فلا يمكن ان تكون سلسلة ادراكاتها الضمنية خاطئة بالمعنى الحقيقي : وما يُسمى بـ « الخطأ » (والذي يجدر تسميته « عجزاً ») هو في الحقيقة هذه الغُشة النسبية التي تحجب عنا في بعض الظروف الترابط العقلاني في سلسلة إدراكاتنا . وبما أن الأحيدات متباينة جميعاً ، نتبين لماذا يرى بعضها الشيء رؤية غامضة ، ويراها بعضها الآخر رؤية أوضح . بيد أن هناك دليلاً موثقاً على الحقيقة : الترابط المنطقي . فكلما آنست الاحيدة ازدياداً في وضوح الترابط في ادراكاتها ، دل هذا الامر دلالة مؤكدة على انها سائرة في طريق معرفة متزايدة الصحة .

المثالية الهيغلية : بعد قرن ونصف ، قام ألماني آخر ، هيغل بمذهبه ^(١) نظرية لايبنتز وتوحيدها ، فاعتبر الكون كأحيدة وحيدة مزيدة آخذة في التطور .

إن كل الفلسفة الهيغلية تستند الى فكرة عزيزة على التفكير الفلسفي الألماني وهي ان الكائن لا يعرف نفسه تمام المعرفة الا بعد تفتحه في ظروف حياته المتعددة الآفاق ، وبعدما يخلق لنفسه حياة كل وجه منها كمرآة تحيطه علماً بطاقاته التي كانت كامنة فيه بالقوة لدى الانطلاق . وقد استقطب ^(٢) هيغل هذا المفهوم الاخلاقي فتصور التاريخ الكوني كسلسلة من الاحداث تفتحت بواسطتها فكرة مطلقة ، هي مبدأ أولي لكل شيء ولكنها لم تكن شاعرة بذاتها في البدء ، تفتحاً تدريجياً خارج ذاتها ، مولدة ما نسميه بـ « الطبيعة » - ثم تأملت هذا التفتح خارج الذات فشعرت (ولا تزال تشعر) بما تبديه من ثروات تمثل ما كان موجوداً في هذه الفكرة المطلقة بالقوة .

(١) - مذهب ، يذهب ، مذهب .

(٢) - بمعنى مدد تقريبا .

ان ظهور الانسان المفكر وبناء المجتمعات وتاريخ الشعوب والديانات والفلسفات المتنوع ... كل هذه الامور تشكل المراحل المتتالية في « ملحمة الفكر » (بريهيه) ، الذي يتوصل تدريجياً الى شعور تام بذاته . وليس ترابط الاجيال ، في الحقيقة ، الا سلسلة « الوطاء » العرضيين بفضلهم ومن خلاهم يمضي الفكر المطلق نحو السيطرة التامة على امكاناته الخاصة .

يلاحظ ان هذا التطور العظيم يجري (في اعتقاد هيفل) بوتيرة ذات ثلاث مراحل : الفكرة الخالصة (وهي ثروة طاقية ضامرة وغير واعية) تفتح خارج ذاتها ، أي تنكر ذاتها ، فتأخذ شكل طبيعة (وهي ثروة متفتحة ولكنها غير واعية) ثم تعود الى ذاتها وتفكر في نفسها بوصفها فكراً (الفكرة تستعيد وحدتها الكاملة الاصلية ، ولكنها تصبح شاعرة بذاتها بعد هذه « المفارقة ») . ان المحرك الذي يُغني الصيرورة الشاملة هو اذن التناقض Contradiction ؛ وهو نوع من الضرورة الداخلية تدفع الحقيقة الواقعية الى انكار ذاتها في استمرار ، والى ان تضع « نقيضها » قبالتها ، كما تتخطى بعدئذ هذا التضاد في وجه توفيقى أعلى يدمج معالم المرحلتين السابقتين المتناقضة . انها وتيرة ثلاثية (الفرضية الاولى ، الفرضية المناقضة ، الفرضية المخلصة) يسميها هيفل بالجدلية — بمعنى يختلف كثيراً عن المعنى الذي كان أفلاطون يعطيه لهذه الكلمة — ويعتقد انها موجودة في كل فترة من الفترات التي اجتازتها الصيرورة العامة . ونكتفي بذكر المثال التالي : بعدما تفتحت الفكرة خارج ذاتها في شكل مكاني ، صار لا بد من ظهور الزمان (ان الزمان الذي يمكن تعريفه بأنه « تتابع محض » ، هو النقيض الذي كان لا بد من ظهوره عن المكان ، « تلاصق محض ») : ولم يكن التخلص من التضاد القائم بين الزمان والمكان ممكناً الا بظهور مفهوم المحلّ (الفرضية المخلصة .) ولكن هذا المفهوم ولد نقيضه :

الحركة . ثم اندمج المحل والحركة في فرضية مُختلصة : المادة . وهكذا دواليك . لهذا السبب تفتحت الطبيعة خارج ذاتها في شكل أشياء مادية موجودة في مكان وزمان ، وذات حركات ، الخ .

وحاصل القول ان هيفل "مَهَرَكُل" ما "وجد وكل ما هو موجود وكل" ما سيوجد في تاريخ العالم ، بطابع رباني : فليس من شيء أو حادث تاريخي أو مظهر من مظاهر الكون أو مذهب سياسي ، ديني ، فلسفي ... يمكن أن يُعتبر بأنه (أو كان) « خاطيء » . كل شيء جزءٌ (أو كان جزءاً) ضروري من « مخطط » للتطور كان لا بُدَّ للفكر من اتباعه . قال هيجل : « كل ما هو حقيقة واقعة فهو عقلائي ، وكل ما هو عقلائي فهو حقيقة واقعة » . ليس هناك ما هو صواب أو خطأ : هناك فقط حقيقة واقعية في مُنتهى الغنى تبدى لذاتها على مر العصور ، عن طريق الظواهر الطبيعية والأذهان البشرية

المذهب الحدسي البرغسوني ! - كان برغسون يطمح الى تجاوز المواقف المذهبية ، فما كان اذن ليرضى بأن تصنف آراؤه في جملة المذاهب المثالية - موضوعية كانت أم غير موضوعية . ومهما يكن من أمر فيجب ان نلاحظ :

١ - انه يعتبر كمحرك وحيد « للتطور المبدع » العام « وثبة حيوية » من طبيعة نفسية ، « شعور مثبتوت كحلل المادة » .

٢ - وان هذه المادة نفسها ليست ، فيما يعتقد ، سوى تباطؤ واسترخاء في هذه الحركة المبدعة ، الحقيقة الواقعية « الحققة » الوحيدة . (نرى هنا وجهة نظر لاينتز) .

من الصعب اذن ان لا نخلص الى وجود مذهب مثالي - وهي مثالية يجري تصور الفكر فيها بوجه « حيوي » أكثر منه وجهاً « فكرياً » .

وبخصوص مشكلة المعرفة التي يهمنها أمرها هنا ، يصل برغسون الى مفهوم يتميز بشدة الاصاله . يوجد لدى الكائن الحي (وهو جزء مادي مدفوع بتيار من الوثبة الحيوية) طريقتان لفهم العالم :

- أولاً ، بأن ينساق مع الحركة المتثاقلة التي هي جوهر المادة : أي بأن يدور حول « الاشياء » (أقسام متجمدة من الوثبة المبدعة) ، وبأن يقسم فيما بينها هذه الصلات المسماة بـ « العلاقات » . انها الطريقة المعروفة تحت اسم « الادراك » . وهو يقدم في ميدان الظواهر المادية معرفة عن موضوعه كاملة ومرضية بالضرورة لأنها ممنوحة له بالطبع .

- أو ، على العكس ، بأن يحاول السير مع دفعته الوثبة المبدعة ، وأن يندمج معها من الداخل ، أن يتمثل بمبتكراتها عن طريق التمازج : انه السياق « الحدسي » (ويكون متفوقاً لدى الحيوانات ويُسمى بالفريزة) الذي يستطيع وحده ان يفهم العالم بوضعه عفويه مبدعة - أي في مظاهره « البيولوجية » و « النفسية » .

نرى اذن ان المفهوم البرغسوني متفائل : يمكن ادراك الكون بوجهيه المبدع والمتناقل . والحقيقة ان برغسون يسند الدور الاعظم ولا شك للطريقة « الحدسية » التي تشكل ، فيما يعتقد « وظيفة الفكر الميتافيزيقية » : فبفضلها خاصة تتمكن حقاً ، عن طريق التطابق الصميمي : من اكتناه المطلق وهدف الكون والتوق الذي يوجه التطور . انه ، على كل ، حدسٌ خصوصي لا يمكنه ان يتجلى بالكلمات والنظريات ، بل يتبدى فقط بهمس الاستعارات الشعرية التي توجه مسعى المرید . وينبغي لهذا المسعى ان يكون تناغمًا شخصيًا - لا يخضع لقاعدة - مع الروحانية المجددة المثبوتة في الكون ، بأدنى جزئياته .

مذهب هوسرل الحدسي : - يمكننا ان نجادل في مثالية أو لا مثالية مذهب هوسرل (فيلسوف ورياضي ألماني) اكثر مما بالنسبة الى مذهب برغسون . الا أن الموقف « الظاهراتي » - وهكذا نسمي المذهب الهوسرلي - قريب ولا شك من الأفلاطونية ، من افلاطونية ضيقة الأفق علمانية الطابع شديدة الابهام ، ولكنها افلاطونية على كل حال .

لقد عارض هوسرل صراحة هذا المفهوم المزدوج المأخوذ عن علم النفس « التقليدي » ، والقائل : (١) - بأن الشعور جوهر مستقل (« نفس ») ؛ (٢) - وان الشعور وعاء تجري فيه هذه « الاحوال » النفسية المسماة بالانفعالات والادراكات والذكريات ، الخ .

ما الشعور الا تتابع المواقف التي يتخذها الكائن البشري إزاء العالم الخارجي ومجموع هذه المواقف ليس هناك من شعور من جهة ، ومن جهة أخرى ، عالم خارجي وأحوال نفسية يولدها هذا العالم وينطوي عليها الشعور : ان ما هو موجود حقاً تكوينات استهدافية خاصة بهذا الهيكل الفيزيولوجي المنظم المسمى بـ « الانسان » ، وطُرُق ينظر بها الى الاشياء ويظهرها تبعاً كأشياء « مؤثرة » « مرغوبة » ، « تصورية » ، « تذكيرية » ، الخ . فلنتخيل في استعارة تشبيهية نَوَارةً كَشَافَةً مجهزة بعدة عدسات ملونة تصبغ مشهداً من المشاهد على التوالي بالأحمر ، والأزرق ، والأخضر ، ... ليس للشعور ابداً من حقيقة الا هذه الالوان المختلفة التي تكتسبها الاشياء الموجودة في هذا المشهد .

على كل ، ما هي اهمية « المشهد » الخام بمعزل عن « التلوينات » الاستهدافية المطبقة عليه ؟ انه ذو اهمية طفيفة فيما يبدو : فالاشياء بالنسبة الى هوسرل (كما بالنسبة الى افلاطون) لا تملك حقيقة واقعية « حقة » . انها مستودع بسيط من

مادة بلا صورة ، من خلالها يُركلد الشعور مدلولات ويبرز « جواهر » ، جوهر « المدرّك » و « الازرق » و « المفزع » ، الخ . الا ان هوسرل ، وهنا يُصبح تفكيره غامضاً جداً ، لا يريد ارجاع هذه « الجواهر » الى الشعور (مثلما تشكل العدسات جزءاً من النسّارة) : فهذا يعني اكسابه حقيقة لا يملكها ؛ ولكنه ينكر أيضاً ان هذه الجواهر تشكل (على الطريقة الافلاطونية) عالماً استشرافياً من عوالم المثلّ . وتؤدي هذه الحيرة بالمذهب الى صعوبات مستغلقة .

فلنتذكر على الاقل ، فيما يخص النقطة التي تهمننا في هذا الفصل « ان هوسرل ينتهي هو أيضاً الى مفهوم متفائل في المعرفة : في الانسان قدرة « حدسية » تسمح له باكتناء هذه الجواهر ، اي باكتناء المطلق . وفي سبيل ذلك ، ينبغي حينما نفحص « حالة نفسية » ، ان نزيع (ان نضع بين قوسين ، كما يقول هوسرل) كل ما فيها من ثانوي ، متحول ، فردي . . . ، بحيث نحدد تكوينها الخالص و « الجوهرى » ، ونصل هكذا الى « تأمل الجوهر » ، بهذه الطريقة نبلغ حقيقة تتميز ببداية ووضوح وفورية تفرض ذاتها على الشعور ؛ انها ، على كل ، حقيقة فريدة ما هي بحقيقة العالم (مجرد خلفية فقط) ولا هي بحقيقة الشعور ، كما انها ليست بحقيقة عالم معقول .

II - اصحاب النظرة النسبية

لم نرغب في انتقاد اي من المذاهب السابقة ؛ لان المواقف النسبية المختلفة قد جاوزتها نهائياً . وسنصف الآن هذه المواقف التي تركز اجمالاً على ناحية الابداع الحر التي تتميز بها المعرفة الانسانية دون شك .

آ - من المتشككين الإغريقين إلى الفيلسوف كنط : - لقد وُجد دائماً

نهر من المفكرين تساءلوا عما وراء نظرتنا المشتركة إلى العالم . وفي القرن الثالث قبل الميلاد ، تساءل التشكك تيمونوس بقوله : « العسل حلو بالنسبة إلى السليم ، مرّ بالنسبة إلى السقيم . فما هو الطعم الحقيقي للعسل ؟ » . وخلص إلى القول بأن احساساتنا البشرية لا تجعلنا نلمس الماهية الحقة للأشياء لمس اليقين . وهذا هو الموقف المسمى بـ « النسبية الفلسفية » . ليست انطباعاتنا إبدأ نسخاً مطابقة للحقيقة الواقعة ، بل هي انطباعات نسبية متعلقة بتنظيمنا الفيزيولوجي (بمقدار سيقى مجهولاً بالنسبة النينا على الدوام) وفي وسعها ان تكون غير ما هي عليه .

ان الفكرة القائلة بان الانسان يعيش ضمن اطار مصطنع يحجب عنه « الماهية الحقة » لقيت من يدافع عنها خلال الفي عام - وشكلت اعتباراً من الشاعر بودلير النقطة الاساسية في المذهب الرمزي : « ان الطبيعة لمعد ... » ، يمر فيها الانسان عبر غابات من الرموز المألوفة ...

بيد أن كنط هو الذي مذهبها في نهاية القرن الثامن عشر ، ووضعها في مفهوم شامل لا تزال معالم كثيرة منه لا تقبل الدحض في هذا اليوم :

ان « الماهية العميقة للأشياء » (ويسمىها كنط الحقيقة النونية) ستبقى الى الأبد مستحيلة المنال . فهي لغز في وسعنا فقط ان نفترض بأن ليس له أي علاقة مع عالم حواسنا ، ولا قيمة فيه حتى لأطُر الزمان والمكان . الا ان الانسان يملك منذ نشأته ملكة لاشعورية آلية لتنظيم هذه « الطينة » النونية واعطائها صورة ، ولا يستخلص منها هذه الظواهر ، هذه الأشياء المكانية والزمانية التي نعيش في كنفها ونعتبرها العالم الحقيقي .

فلنتصور طفلاً زود ببلورات بصرية زرقاء ملاصقة لعينيهِ وذلك منذ نعومة

أظفاره ودون ان يحاط بها علماً : انه يبقى طيلة حياته غير شاعر بالتعديلات التي أدخلت على نظرته الى العالم ، ويظل مقتنعاً بأن الزُرقة صفة « جوهرية » في الاشياء . هذا هو وضع الانسان ، حبيس المظاهر التي يفرضها تكوينه النفسي الفيزيولوجي على النَوْْمَن Noumène .

ان ماهية العالم الحققة هي العناصر (البيض ، الطحين ... التي يصنعها الطباخ في قالب (يمثل قدرتنا على اعطاء صورة حسية للمادة النومية) : ان العالم المحسوس الذي لا نعرف سواه ، هو الفطيرة النهائية التي تختلف اشد الاختلاف عن العناصر المكونة الاولى . ونحن لا اكثر مما يستطيع الطفل الجاهل تصور ماهية البيض والطحين من خلال الفطيرة المقدّمة له .

كل علم هو اذن نسي نهائي ، انساني نهائياً . زد الى ذلك انه نسي "ثانية" ، بمعنى انه لا يأمل أكثر من بلوغ العلاقات القائمة بين مظاهر الظواهر ، ولا امل له ببلوغ ماهية العالم الصميمة (بهذا الوجه من فلسفة كنت ، احتفظ أوغست كونت ، بعد خمسين عاماً) .

يبدو ان الميتافيزيقا تُشجَب بصورة قطعية ، في مثل هذه الشروط : والواقع ان النظام الميتافيزيقي ، في اعتقاد كنت ، هو دائماً حصيلة سير فارغ يتصف به هذا النشاط الصياغي الداخلي الذي يسمح لنا بأن نكسب النَوْْمَن صورة . وبما أنه يكف عن العمل على « الطينة » النومية ، ليعمل على مفاهيم من صنعه (الله ، النفس ...) لذلك لا يسهه أن يصل الا الى بُنيان وهمي . ويضيف كنت قائلاً : قد يظن الطائر حيناً يحس بمقاومة الهواء أنه سيكون احسن طيراناً في الفراغ . لكن لو وُضع في الفراغ لما تمكن حق من الانطلاق :

كذلك فإن كل محاولات الملكة النفسية - الفيزيولوجية الصائفة ^(١) في سبيل ممارسة فعلها بصورة مستقلة عن معطية العالم النومي (وهي ضرورية ومستحيلة المثال على حد سواء) هي ، بالتعريف ، محاولات عقيمة .

ب - مذهب الذرائع أو المذهب العملي : ان كلمة Pragmatisme مصطلح حديث يدل على موقف قديم جداً يمكن تلخيصه على الصورة التالية : ان المعرفة الانسانية نسبية تماماً لأن العقل وظيفة عملية ليس لها من دور سوى تسهيل تطور الجنس البشري ولا حاجة لها اذن الى « حقائق مطلقة » . وقوام هذا العقل (وحدوده) اعداد تراكيب ذهنية تفيد الانسانية وهذه التراكيب هي التي نسميها بـ « الحقائق » . تلك هي وجهة النظر التي كان يدافع عنها بعض الفيزيائيين الفلاسفة في القرن الثامن عشر . فقد زعموا من جهة اننا عاجزون عجزاً نهائياً عن اكتشاف « مبدأ الاشياء » ، وزعموا من جهة أخرى بأنه يجب « أن نعتبر صواباً ما يؤدي انكاره الى تهديم المجتمع ويحرم البشر من وسيلة العيش على الارض » (س. غرافساند) . ولكن لم يتمذهب هذا المفهوم حقاً في شكل « نظرية معرفة » الا في نهاية القرن التاسع عشر - عند بعض المفكرين من اصل انغلو ساكسوني خاصة ، واشهرهم و . جامس : ان نسبة « صواب » قضية ما لا تكمن في نسبة امانته تصويرها لحقيقة مطلقة ثابتة ، وانما في نسبة نجاحها العملي . « الحقيقي » هو ما يتصف بالفعالية - ولكن في نهاية فترة زمنية طويلة وبالنسبة الى الانسانية في مجموعها : ما هو الضوء ؟ هل هو حقاً « اهتزاز » كما يدعي العالم ؟ لن نعرف ابداً شيئاً عن ذلك ، ولكن النظرية الاهتزازية صحيحة على الصعيد الانساني لانها تقدم مزيداً من التماسك للفيزياء ، وتسمح بالتنبؤ بمزيد من الظواهر ، وبناء اجهزة بصرية اكثر كمالاً ، الخ .

(١) تعتمد بالعمل الصباغي : صياغة البنيان Structure

وكذلك ، تُعْتَبَرُ العقيدة الفلسفية او الدينية صحيحة بمقدار ما تشد أزر
المزيد من الاشخاص وتشجعهم وسط ملات الحياة .

اذا عُرضَ مذهب الذرائع بمثل هذه الصورة البسيطة تراءى لنا سخيفاً
ويبدو من السهل حينئذ ان نعترض عليه اعتراضاً ناجحاً (كما تفعل اغلب الكتب
الابتدائية) بقولنا : ان الصواب يملك ولا شك موضوعية واستقلالاً بالنسبة الى
فكرنا ، لان التاريخ البشري يُبين ان الانسان غالباً ما احس بنفسه مضطراً
اضطراً فكرياً الى التخلي عن معتقدات اسدت له نفعاً كبيراً ؛ أو ، بالعكس
استمد الامن والنجاح من « يقينيات » ثبت بطلانها فيما بعد . وحينئذ نميل الى
الحكم بأن المبدأ الذرائعي القائل بأن « القضية حقة اذا لاقت النجاح » ليس
في الحقيقة سوى مغالطة سفسطائية قوامها عكس المبدأ التقليدي (المنفرد
بالصواب) القائل بأن « القضية يُكتب لها النجاح بمقدار ما هي حقة » .

لكن ، يجب ان نعلم بأن الموقف الذرائعي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعتقدات
ميتافيزيقية شاملة لا يمكن فصله عنها : بالنسبة الى و . جامس بوجه خاص ،
لا يترأى العالم أبداً ككمال موجه بنواميس ، بل « حقائق » ثابتة ؛ بل يتبدى
كصيرورة غير قابلة للتنبؤ ، كسرح ينمقد فيه صراع حالي مُبهم بين قوى
« الهية » وقوى معادية - وهو صراع يمكن للانسان وينبغي له ان يُسهم فيه .
هذا العالم ينطوي على المخاطرة ، ويشتمل على المبادرة . لاشيء فيه محدد
مُستكمل . في مثل هذه الشروط ، تكتسب وجهة النظر الذرائعية مدلولها
الحقيقي : الحقيقة غير موجودة ، انها في حالة الصيرورة ، وستكون ما سيكون
عليه العالم المستكمل وتبعاً لنتيجة الصراع الخفي الدائر . ان القضية أو
العقيدة الانسانية حقة بمقدار ما تجلب من دعم ومن فعالية اضافية للصنيع
الرباني الآخذ في التحقق ولكن بمشقة (وهي بنتيجة تنطوي في الحقيقة على

مغيار لما هو حق ، أو على الأقل لما هو « مُفضَّل » : إن القوى الالهية تشكل الوجه الايجابي للعالم ، وهي التي يحب مساندتها) .

III – الخلاصة

ان اهمية اكتشاف كنط ، كما يقول الرياضي – الفيلسوف غونسينت ، لاتزال قائمة في خطوطها الكبرى على الرغم من تحطّي الاكتشافات الجزئيات نظريته . ولا يُشكّر فيما يبدو ان الانسان إذ يقوم بنشاطه المعرفي ، يجلب تكويناً نفسياً – فيزيولوجياً مسبقاً وبوجه ما « مُشوَّهاً » ، يُضفي على علمه طابعاً « انسانياً » لا مفر منه .

لكن يمكن ان نتساءل لماذا تنجح نظرياته ومبتكراته الاصطناعية في التأثير على الاشياء بصورة ناجعة (كما يدل على ذلك وجود تقنية علمية – صناعية) ؟ ذلك انها تملك ولا شك علاقة تماثل مع الحقيقة النومية الحقة – والنظرية التي تعتبر امتداداً للطبيعة المادية ، من المحتمل ان تشكل بوجه ما صياغة وخطأً وتكثيفاً لخصائص لا توجد الا في حالة بدائية اولية ضمن هذه الطبيعة المادية : انها شبيهة بالمستطيل يرسمه ضابط الأركان بالقلم الاحمر على الخريطة ويشير به الى موقع فرقة مشاة . لان هذا المستطيل يمثل في شكل نهائي جامد خصائص وصفات (قوة النار ، سرعة الزحف ، القدرة على المقاومة ...) لا يملكها كل جندي فعلي الا بصورة محدودة او في حالة طاقية . ومع ذلك ، يمكن لهذا الضابط ان يستفيد من هذا الرمز استفادة فعالة ، ويستطيع ان يعرف بصورة تقريبية كافية كيف ستصرف فرقة المشاة حينما يحتل المستطيل هذا الموقع او ذاك .

فلنلاحظ جيداً ان هذا الوجه التجديدي في النظرية ذو حدود ، فكيف يمكن التركيب الذهني الانساني من ان يؤثر على الاشياء تأثيراً مجدياً ، ينبغي له ان جاز القول ان يسير في منحى تطورها العام . فقد يكون هناك على صعيد الخلق الذهني حصيلات مضللة عقيمة كما وجدت (وتوجد) مثلاً الزواحف الجبارة على صعيد الحياة . ولكنها كانت ابعد ما تكون عن التكيف مع منحى التطور العام في العالم فازيحت منه بسرعة دون ان تقوم بأي دور .

ولكن ما هو معيار « التوجه الصحيح » ، وبالتالي ما معيار « صواب » النظرية ؟ في اعتقادنا انه نسبة دفعها لهذه الحركة العامة التي توجه الانسانية ، فيما يبدو ، نحو استثمار متزايد للعالم المادي لمصلحة «مثل روحية : من هذه الزاوية ، يمكننا ان نقول : لئن لم تكن « الجاذبية » النيوتونية أكثر وجوداً من « الدرامية » الديكارتية فانها مع ذلك أعلى مرتبة في سلم الصواب ؛ بمعنى ان تفكير نيوتون قدم للبشر خلال قرن ونصف غذاء ذهنياً أكثر خصباً ، يسهل اظهار انعكاساته الروحية المُفَنِّية في جميع الميادين العلمية والتقنية والفلسفية والشعرية وحتى المجتمعية Mendain .

هذا المعيار هو الذي ينبغي له أيضاً أن يسمح بتصنيف المذاهب الفلسفية أو الدينية من حيث صوابها النسبي : فالفلسفات المثالية أصوب من المادية ، لان هذه الفلسفات الاخيرة كانت دائماً اقل من الاولى تشيخاً للفكر الانساني على الرغم من كونها كالفلسفات المثالية معقدة ومصطنعة البنيان والمبادئ .

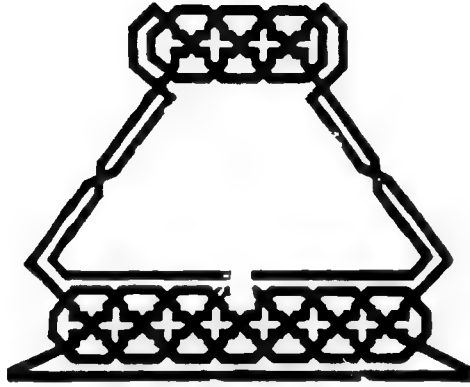
لكن ، ألا يمكن ان يُعترض علينا في النهاية بأن « نظرية المعرفة » التي رسم خطوطها الاولى هي أيضاً مصطنعة لانها من مبتكرات الذهن ؟

نعم ولا . صحيح ان كل عقيدة ميتافيزيقية (بما فيها عقيدتنا) تبتمد عن الحقيقة كما نمت في شكل مذهب بناء . إلا أن النقطة الاساسية في الميتافيزيقا (كما بين برغسون ذلك بجلاء) هي تلك النقطة البسيطة الى حد كبير ، إلى حد استثنائي ، والتي بواسطتها نجح الفيلسوف في مطلع تأملاته بالتناغم حدسياً مع أحد اتجاهات التطور في العالم . وما تبقى ليس سوى محاكمات قليلة الاقناع وتشبيهات متفاوتة في النجاح ، بواسطتها يحاول المفكر يجد وعناء أن يشير لدى القارئ الانفعالات المبدعة التي سمحت له بأن يكتنه أحد وجود الحقيقة الواقعة بصورة موقنة و « محكمه » .

إن النقطة الاساسية في الميتافيزيقا هي ، كما نرى ، من طبيعة فكرية محدودة جداً وبالتالي بعيدة بُعداً محدوداً جداً - فيما نأمل على الأقل - عن الحقيقة النومنية . ولأن يكون جوهر الميتافيزيقا الاول أقرب إلى الحياة المعاشة منه إلى الحياة التأملية فهذا ما ننبينه إذ نلاحظ (مثل برغسون أيضاً) أن الفيلسوف يؤكد ذاته عن طريق الرفض . إن تأكيدات المدعومة بالحجج غالباً ما تتصف بالتقلب وتتسم بالتحول ، ولكنه لا يتخلى أبداً عن رفضه ، عن هذا الرفض الاول الحدسي لبعض التفسيرات ، عن هذا الرفض الذي يشكل تجربته المفضلة والحقة جزئياً .

وعليه ، إن الوجه الصحيح لكل عقيدة ميتافيزيقية (و من جللتها عقيدتنا التي حاولنا عرضها في هذه الفصول) يكمن في الناحية السلبية ، في الناحية الاحتجاجية ، أكثر من كونه في الناحية الايجابية . ليس المفكر الميتافيزيقي أكثر قدرة من غيره على ادراك الحقيقة التامة ، ولكنه يستطيع وينبغي له ان يفضح كل الحلول الاستبدالية المازورة التي يقدمها تجار الاوهام لبني البشر تحت اسم : « الحقيقة » . ان استعداد الدائم واسهامه اللازم للفكر البشري يكمن

في انه 'يدكر' دون كلل أن ليس هناك مذهب 'نهائي' ، وأن كل تأكيد
منجح لا يسعه أن يكون ، بالتعريف ، إلا خداعاً للنفس وتضليلاً للآخرين .



وجود العالم الخارجي

اظهرنا في الفصل السابق الوجه الايجابي المبدع الذي يتصف به الفكر في إعداد ما يُسمى بـ « المعرفة » . انه وجه مُميّز جداً بحيث ان بعض المفكرين انتهبوا الى القول : ليست المعرفة فقط ، بل ان المادة التي يعمل عليها الفكر ، فيما يبدو ، (أي عالم « الاشياء » ، « العالم الخارجي ») هي ايضاً من نتاج النشاط الذهني . ذلك هو الموقف المثالي – ويقابله مفهوم واقعي ، هو في الظاهر اقل غرابة ، ويقوم على الاعتقاد (كما هي حال المحاكاة الانسانية العامة) بأن للمعرفة « موضوعاً » ، موجوداً بذاته ، متممناً بالاستقلال ، لا يمكن ارجاعه الى الفعل الذي بواسطته يحاول الفكر الانساني ان « يعرف » .

١ – المذهب الواقعي

سنبدأ بدراسة الموقف الواقعي ، لانه يُشكل المذهب « الطبيعي » للانسان غير الفيلسوف الذي يؤمن ، دون نقاش ، بوجود حقيقي لعالم « اشياء » ملونة ، مصنوعة ، مغلقة ... ، عالم غريب تماماً عن تفكيرنا ، وُوجد ويوجد وسيبقى موجوداً سواء أكان الانسان ونشاطه الذهني موجودين ام غير موجودين .

لكن سرعان ما تبينت للتأمل الميتافيزيقي الصعوبات المرتبطة بهذه الواقعية

« العامة » : ألا نرى في الأحلام أيضاً أشياء ملونة ، مصونة ، ... ليس لها مع ذلك وجود حقيقي خارج ذهننا ؟ ألا يشبه تنظيمنا الفيزيولوجي مجموعة من محولات تحجب حصيلاتها (الاحساسات) عنا ماهية العالم « الحقبة » ؟ هكذا ، رأينا نشوء واقعية « فلسفية » أكثر براعة ، تقول بأن الكائن موجود وجوداً مستقلاً عن الفكر ، إلا أنه شديد الاختلاف عن عالم المظاهر المحسوسة الذي نحيا فيه .

إن الفلاسفة الذريين الاغريقين مثلاً اعتقدوا أنه مؤلف من جزئيات أولية ليس لها سوى خصائص هندسية (صورة ، ابعاد ، موقع) تولد تجميعاتها وحركاتها المختلفة ، في اعضائنا الحسية ، الوهم بوجود عالم كافي . وفيما بعده في القرن الثامن عشر ، ميز الواقعيون في الأشياء « الصفات الثانوية » (الرائحة ، اللون ، ...) التي ليس لها وجود حقيقي ، و « الصفات الأولية » المنفردة بالوجود الحقيقي . وأرجعوها في اعقاب ديكارت عموماً الى « الامتداد والشكل والحركة » (١) .

والفيزياء الحديثة في سيرها قدماً في منحى رياضي وارجاعها الظواهر الطبيعية الى مجموعات معقدة من المعادلات ، استمرت في تنقيح الواقعية الفلسفية وفي فصلها عن الواقعية العامة . ولكنها دفعت الواقعيين الى تبين هذا الامر الغريب : ان الواقعية ، في سلوكها هذه الطريق ، تميل الى تهديم نفسها بنفسها : فكلما سعت لتعريف حقيقة الأشياء الحقبة انتصبت امامها النتيجة التالية : ان

(١) - فلنلاحظ بهذه المناسبة ان المادية هي ، بالتعريف ، مذهب واقعي لانها تلبل بوجود حقبة واقعية وحتى بوجود حقيقة حقبة واحدة : المادة . ولكن قد تكون الواقعية غير مادية وذلك اذا قبلت الى جانب الحقيقة المادية بحقيقة اخرى من طبيعة فكرية ، وهذه هي حال ديكارت .

« النواة » الاخيرة الحقبة الكامنة وراء المظاهر المحسوسة للأشياء هي من طبقة فكرية ... وقد اعتقد ديكارت انه وجدها في « الامتداد الهندسي » (ارجع الى الفصل الخامس) ، وظن العلماء الحديثون انها في الجوهر الفرد - ويرون فيها « حزمة من العلاقات الرياضية » (ادينغتون) : ولكن هل الامتداد وهل حزمة العلاقات الرياضية سوى مثل ، سوى عناصر من طبيعة ذهنية دون ريب ؟

عن ذلك نشأت الحيرة الملحوظة في الواقعية الفلسفية المعاصرة : ان المفكر الفرنسي إ. مايرسون المختص بنظرية المعرفة ، كرس انتاجه الفلسفي لبين لنا ان العلم واقعي تماماً ، وانه لا يستطيع الاستغناء عن مفهوم : « الشيء » . الا ان مايرسون أراد في نفس الوقت أن يُعرف العمل الفكري الذي يقوم به العالم ، كجهد لكشف الهوية ، كجهد يُظهر الهويات الاساسية الكامنة وراء مظاهر العالم المختلفة ، والتي تجعل المعلول مشابهاً دائماً للعللة التي يصدر عنها فيما يبدو . في مثل هذه الشروط ، ما هو الواقع « الحق » : أهذه الهويات المتخفية التي يكتشفها الفكر (وهي من طبيعة عقلانية لأن الفكر يدركها) - أم هذا العنصر المستعصي (اللاعقلاني) الذي يعترض البحث العلمي في نهاية المطاف ؟ ان مايرسون لم يستقر قط على رأي في هذا المنحى او ذاك .

إن نفس الابهام يتجلى في مذهب واقعي جديد لاقى نجاحاً كبيراً منذ ١٩٠٠ في الفلسفة الانغلو ساكسونية . فمن تراجع إلى تراجع ، يبدو أن هذه الواقعية اقتضرت في النهاية على الرأي القائل بأن « النشاط العارف لا يُبدل الفرض المعروف » . الامر الذي يترتب عليه طبعاً ان هذا الفرض ليس من نفس ماهية الشخص الذي يحاول أن « يعرفه » . وحينئذ لا يمكن أن تكون المعرفة أكثر من ادراك تأملي لعلاقات ثابتة موجودة بذاتها وبصورة مستقلة في

العالم - شبيهة ببعض الشيء بـ « الإدراك الحدسي للماهيات » عند هوسرل . وبصورة أخرى ، يجب ان نقبل بأن هناك بين الاشياء علاقات منطقية ثابتة ، أي عناصر من طبيعة فكرية ، وان نعود بالتالي إلى مفهوم عالم من المثل الخالدة الثابتة ، وبتعبير آخر إلى الافلاطونية . انها واقعية ، ويمكننا ان نقول ذلك بالتلاعب في الكلمات ، ولكنها واقعية تقول بأن الحقائق الحققة هي العلاقات المعقولة التي « تدعم » ما هو محسوس . بين مثل هذه « الواقعية » (واقعية مفكرين أمثال راسل ، الكساندر ، هوايتييد ، ...) والمثالية التي سنعرفها بعد قليل ، يبدو التضاد محدوداً جداً .

II - المثالية الموضوعية

اتفق تقليدياً على اعتبار ديكارت كمؤسس (بمعنى غير ارادي) للمثالية الحديثة .

فكيف يصل إلى حقيقة أولية راسخة الاركان يمكن أن تقوم عليها فلسفة سليمة ، شرع هذا المفكر بالوقوف موقف الشك بصورة مؤقتة . وقبل بالفرضية القائلة بأن كل احساساتنا واعتقاداتنا ومخاطباتنا قد تكون غير صحيحة لانها من وسوسة جني خبيث يريد تضليلنا . ولكن وسط هذا الشك الكلبي ، تراءت له الحقيقة التالية : ان مجرد شكنا يترتب عليه بالضرورة القول بوجودنا (انها العبارة الشهيرة : أفكر ، إذن أنا موجود Je pense , donc je suis هذا هو أول يقين متاح للانسان : وجوده الخاص بما هو كائن ذو تفكير . إلا ان الطريق تصبح أيضاً مفتوحة أمام المثالية ، اذ يتبين مما سبق ان الحقيقة الوحيدة التي نبلغها بصورة يقينية هي حقيقة تفكيرنا .

على أن ديكارت لم يتبع هذه الطريق . فقد تأمل في « حقيقته الاولى

ولاحظ انها تتميز بنوع من البدهاة الحدسية والوضوح المباشر فاستخلص منها هذا المعيار : كل ما ادركه ادراكاً واضحاً جلياً انما هو حق . وسمح له هذا المبدأ (عن طريق محاكمة نعرض عن ذكرها) بالبرهنة على وجود إله بر بعباده ، لا يمكنه ان يريد لهم الخطأ إذ يعتقدون انهم يدركون « المادة » ؛ وبالتالي ، ليس العالم الخارجى وهما من الاوهام . لكن ، ما أن يُرفض معيار « الوضوح البديهي » الديكارتي ، حتى يخلص الفيلسوف الى القول بأن الوجود الوحيد المؤكد هو وجود النشاط الذهني الذي ادركه عن طريق الكوجته Cogito : هكذا « ولدت المثالية المعاصرة » وبالأحرى المثاليات المعاصرة ، لان « المثالية » أقل دلالة على مذهب منها على اتجاه الى جعل الوجود متعلقاً بالفكر ويمكن لهذا الاتجاه ان يكتسب عدة اشكال اعتباراً من الرأي المتطرف القائل بأن تصوراتي الذهنية هي الحقيقة الوحيدة وان مجموع العالم (بما فيه بقية الناس) ليس الا من خلق فكري الفردي (وهذا ما يُسمى بالمذهب المثالي الذاتي Solipsisme — وهو مذهب لم يدافع عنه أحد بصورة جدية) ، الى الموقف المعتدل الذي يقوم على اعتبار العالم المحسوس كتردد وتدن للحقيقة الراقعة الفكرية ، الحقيقة « الحققة » الوحيدة . (وهذا المعنى كما ذكرنا يمكن اعتبار الأفلاطونية كمثالية لأنها تولي مقاماً ممتازاً للمثُل الخالدة) .

غير ان بعض تلامذه ديكارت سرعان ما جاوزوا تفكيره : فذهب مالبرانش الى ان إدراكنا للأجسام لا يدل أبداً على وجود عالم خارجي ، لأن ادراك جسم ما يعني بوجه أساسي الاتصال بفكر الله ، الذي يُولد في فكرنا هذه الانطباعات بوجود الامتداد واللون والصلابة ... والتي تنزع إلى اسنادها الى « أشياء » مستقلة عنا . ولكن مالبرانش تخلص هو أيضاً من المثالية اذ اعتقد في النهاية بوجود عالم خارجي حقيقي لان الكتب المقدسة تؤكد ذلك —

على الرغم من ان الادراكات التي نعتقد اننا نملكها عن العالم الخارجي لا تأتي عنه مباشرة ، بل عن الله الذي لا تتعلق الاشياء جميعا (العالم وأذهاننا) إلا به .

أخيراً قام لايبنتز بالخطوة الحاسمة : فزعم ان حقيقة العالم الوحيدة تكمن في جواهر روحية صرفة سماها « الاحيدات » Monades وهي جميعاً شبيهة تقريباً بهذه الحركية الداخلية التي نسميها « النفس » . انه أول مثال عن المذهب المثالي الموضوعي .

وفي نفس الآونة تقريباً ، جاء الاسقف الانليفيكاني باركلي بمذهب مثالي مختلف اختلافاً كافياً عن مذهب لايبنتز وسماه بـ « اللامادية » لا به « المثالية » . كان معاصروه يُقرون عموماً بالفكرة التالية : إن لم تكن الصفات « الثانوية » للأجسام (الرائحة ، اللون ، ...) 'ملكاً' لهذه الأجسام ، فان الصفات « الاولى » (الشكل ، الامتداد ، ... أي الخصائص « الهندسية ») موجودة حقاً . أما باركلي فكان مقتنعاً بأن هذه الصفات الاولى ليست ، هي ايضاً ، سوى تبدلات في الشخص المفكر ، وليس لها أي وجود حقيقي خارج ذاته : وأراد أن يبين ذلك مشيراً مثلاً إلا ان استغلاق غرض ما ليس له معنى إلا بالضغوط (ظاهرة ذاتية) التي نمارسها عليه ، وان سعة غرض ما تتحول تبعاً لوجودنا قريبين أو بعيدين عنه ، الخ . ولكن اذا اثبتنا ان الصفات الارلية للطبيعة ذات أصل ذاتي ، تماماً كالصفات الثانوية ، فماذا يبقى للمادة ؟ لا شيء . ان حقيقة الاشياء الوحيدة وطريقة وجودها الوحيدة تكمن في كونها 'مدرّكة' - وطبيعة الفكر الاساسي تكمن في الادراك .

إن أهمية هذه النظرة تكمن فيما يلي : إذا ما سير بالمثالية الى نتائجها الاخيرة

فانها تلتقي بالواقعية المادية (تماماً كما ينتهي الامر منطقياً بالواقعية الى الاختلاط بالمثالية) : لأن باركلي يقول بأن الحقيقة غير مادية وليس هناك أي جوهر مقوم Substrat وراء انطباعاتنا الحسية ، ويتجلى هذا الامر في الاعتقاد بأن هذه الانطباعات الحسية موجودة حقاً - وموجودة مثلما نشعر بها ؛ و « الأزرق » و « الحلو » و « الممتد » ... صفات موجودة حقاً - كما يُعتقد عامة . من الواضح جداً ، على كل ، ان هذه الصفات المحسوسة ليست حصيلة وهمية صادرة عن فكري الخاص الفردي (لأنني لا أستطيع ان ادرك أي شيء كما يطيب لي) بل تقتضي وجود نشاط فكري لامتناه يخلقها ، « ينطوي عليها ويساندها » ؛ وهي تشكل ، ان جاز القول ، اللغة التي يتحدث بها الى البشر .

وجملة القول ان باركلي يؤكد وجود حقيقة خارج ذهننا - ولكنه يمتنع فقط عن تسميتها بـ « المادة » . بناء على ذلك نفهم لماذا امكن القول بأن مبدأ اللامادية : « وجود الاشياء في كونها مُدْرَكَة » مماثل في الحقيقة لمبدأ الواقعيين الماركسيين : « بما ان الاشياء مُدْرَكَة لذلك هي موجودة » .

ان هذا الاتحاد الحقي بين الواقعية المتطرفة والمثالية المتطرفة يتجلى بنفس الوضوح حينما نتفحص المذهب الهيغلي : أليست الملاحظة التالية ذات دلالة : لقد اكتفى ماركس بأن يُسمي « مادة » ما سماه هيغل « مثالا » ، كما يصل الى مذهب واقعي يقول بأن العالم يتراءى كضرورة طبيعية مادية تطور طاقاتها الآلية - الذاتية تطوراً تدريجياً صاعداً (بحسب الوثيرة الجدلية الثلاثية التي سبق وصفها) .

III - مثالية الحرية

نذكر ان الفكر البشري ، بالنسبة الى كنط ، يبدو كنشاط صياغي يفرض

قوالبه (ويسمى كـنـط « الصور » و « المقولات ») على نـوـمـنٍ غير قابلٍ للتعريف ، ويحوِّله الى مجموعة من الظواهر المكانية ، الزمانية ، المرتبطة بروابط السببية ... ، وتشكل هذه المجموعة عالم (بنا) . ان مثل هذا المفهوم يصعب تصنيفه كمثالي أو كواقعي ^(١) ؛ لأنه اذاً يؤمن بوجود حقيقة خارج الفكر هي النوم ، يؤكد بأن العالم الذي نحيا فيه (الظواهر) هو من صُنِع تكويننا الذهني : فاذا كانت « المادة النومية » من طبيعة غريبة عن طبيعة الفكر فلماذا وكيف تستجيب لقوالب الفكر ؟ لذلك قرر خلفاء كـنـط اراحة هذا النوم المزعج والقول بأن الفكر هو الحقيقة الوحيدة - الفكر باعتباره مبدع « صورة » العالم المحسوس و « مادته » : إنها مثالية كلية يشكل مذهب هيغل مثلاً نموذجياً عنها ، ولكنها غدَّت ايضاً (مع بعض الاختلافات) تفكير اشخاص مثل شيلنغ وشوبنهاور .

بيد ان هذه المذاهب المثالية المختلفة التي تلت مذهب كـنـط (والتي يمكن تصنيفها كـ « موضوعية ») اهتمت وجهاً مهماً جداً في فلسفة كـنـط : الا وهو ان الفكر الانساني هو بشكل اساسي نشاط مبدع ، وان العالم الذي نحيا فيه هو عالم (بنا) ؛ وعن ذلك نشأ طابع « رتابة » مذهب هيغل او خصومه : ان مصير الفكر فيه يبدو كأنه مدفوع بمبدأ داخلي آلي يزيح كل مفاجأة ، كل مبادرة .

إن اصالة فيخته ، وهو تلميذ آخر منشق عن كـنـط ، تكمن في انه حافظ على هذا الطابع « الناشط » الذي تتميز به الكنتية الصحيحة ، مع اراحته ايضاً (على طريقة هيغل او شيلنغ) لمفهوم النـوـمـنِ فأرسي أسس مثالية الحرية :

(١) كان كـنـط نفسه يسميها « المثالية المتعالية » .

إن الحقيقة الاولى هي من طبيعة فكرية - ولكن لا يجب ان يُنظر اليها ، كما عند هيجل ، بوصفها مثالا لا شعوريا ولا شخصا ، بل بوصفها أنا ، ذات نفس شاملة قوامها النشاط والقدرة والارادة المبدعة ...

بيد أن هذه الانا تحتاج ، في سبيل النمو إلى مادة تفعل فيها : لذلك تصنع من ذاتها لا أنا معارضة ، هي نوع من « الصدمة » الداخلية ، نوع من « الوقوف » تفرضه على نفسها ، يكون من نتيجته تقسيمها إلى مجموعات من « الأنا » الحرة المبدعة (الضائر الانسانية) من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، توليد عالم محسوس هو نوع اللحمة الوهمية ، نوع من مخطط ليس له حقيقة خاصة - ولكنه يفيد مجموعات « الأنا » الفردية في اختيار فعاليتها الفاعلة . (تبين هنا الاسطورة التقليدية في الفلسفة الالمانية) .

والحقيقة ان مثالية الحرية هذه لم تكن بعد انخصص سوى مجال محدود للفرد ، لانها كانت تُشبّه بمجموعات « الأنا » الفردية بفيض بسيط عن الانا الكونية . وعلى النقيض من ذلك ، كانت الحركة الفكرية المسماة بالانتقادية - الجديدة ، والتي نمت في فرنسا خاصة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، كانت تستهدف إعداد مثالية تدور حقا حول مفهوم المبادرة الشخصية فاعتقد هاملان مثلا ان حقيقة العالم الوحيدة تكمن في النشاط المفكر - هذا النشاط الذي يمكن تعريفه بأنه « علاقي » Relationnelle ، لان الفكر يتكون خاصة من حركة متصلة لا تستقر عرضا عند حد إلا لتتمكن من خلق حد آخر ، مناقض ، يقيم معه حينئذ علاقة . (نرى ان هاملان يعتقد - شأنه في ذلك شأن هيجل وفيخته - ان الفكر يبدو كأنه متحرك بحكم ضرورة ضمنية « جدلية ») إن هذه الوقفات ، هذه المحطات ، هي التي نسميها بـ « الاشياء » :

ولكنها ليست في الحقيقة سوى مساند ليس لها وجود حقيقي يهبها الفكر لنفسه ليضمن تقدمه الجدلي . وقد حاول هاملان في كل انتاجه ان يرسم المراحل التي من خلالها يُولد الفكر العالم الظاهري ، وان يثبت بأن قوانين نشاطه الضمنية لا غنى عنها لتوليد هذه المجموعة من العلاقات (المكانية ، الزمانية ، السببية ، ...) التي قترأى كـ « عالم خارجي » . وفي هذه النقطة يختلف اختلافاً كبيراً عن كـ : لان هذا الاخير زود الفكر سلفاً ببعض « المقولات » Catégories أما هاملان فأراد أن يبين بأن السير المنطقي الآلي الخاص بنشاط «علاقي محض هو الذي ينبغي له بناء هذه المقولات (لا غيرها) ، وينبغي له بناء عالم وهمي مطابق تماماً للعالم المعتقد أمامنا فيما يبدو .

كما انه يختلف أيضاً اختلافاً كبيراً عن فيخته وهيجل : لان هاملان اعتقد انه قادر على أن يثبت بأن السياق الجدلي كان لا بد له من ان يتجلى في نهاية المطاف بظهور ضمائر شخصية و حرة . ذلك ان الحرية في اعتقاده نوع من التراجع يقوم به الفكر المبدع بالنسبة إلى مجموع المقولات التي أحدثها - وهو تراجع يسمح لكل شعور بالتخلص من آلية الحركة التي ولدته .

كان لهاملان العديد من التلامذة ، ولكن معظمهم حاولوا تلطيف هذه الناحية الفكرية الصرفة التي يتميز بها مذهبه ، هذه الناحية المنطقية الجامدة التي تجعل القارئ يحس بـ « تخلخل » شبيه جداً بما نحسه أمام بعض مواقف « المارمية » الشعرية .

وقد حاول لوسين ، مثلاً ، ان يُنشط مثالية هاملان الجامدة بادخاله الموضوعات الوجودية Les thèmes existentiels إليها ؛ وهي موضوعات تتغلغل منذ ربيع قرن تغلغلاً متزايد الوضوح في الفكر الحديث . إن جوهر الفكر ،

فيما يبدو له ، هو في نهاية المطاف مزدوج أكثر منه علاقي : فهو يراه مؤزعا
توزعا مفعما بين نزوع الى تحديد نفسه بنفسه وحاجة إلى مجاوزة ذاته وتخطي
كل حد . ان كلمة « شخص » تدل بالضبط على هذا الوضع الممزق الذي توجد
فيه الحقيقة الروحية ، « الالهية » ، بما هي كل ، والانسانية بما هي مجموعات
كثيرة من « الانا » ؛ - ولكنها مجموعات من الانا مصيرها المعاش النزوع نحو
الوحدة المطلقة ، بمحاولتها تجسيد هذه « القيم » (الحقيقة ، الجمال ، الخير ،
الحب) التي بواسطتها يتجلى الكل بصورة « جذابة » للضائر الفردية .

ويقرب تفكير برونشوينغ بوجه ما ، من تفكير لوسين : إنه يؤمن بأن
الفكر مزدوج أساسا . فهو في نفس الوقت كائن لامتناه ينزع إلى التعدد ،
ووجدانات فردية متعددة تنزع إلى الوحدة . ويمكن تفسير كل تاريخ الانسانية
بحاجة الوجدانات إلى تجاوز حدودها الذاتية والاسهام في سلطان نشاط روحي
محض وشامل - يمكن تسميته « الله » ، مع العلم بأنه مثل أعلى يتحقق يوميا
أكثر منه كائنا متحققا .

في مثل هذه النظرة ، تتراءى الطبيعة (على طريقة لايبنتز) ككيان
روحاني كدر ، متصلب ، تظهر كثافته النسبية الطابع المحدود الذي يتصف
به كل شعور - ولكنها تُعبر في نفس الوقت عن الفكر المطلق بما يكشفه
شعورنا فيها شيئا فشيئا من نظام لا سبيل إلى إنكاره . ان كل جهد العلماء عبر
القرون يهدف إلى حل هذا « العالم المحسوس » في علاقات خالصة ، إلى جعله
شفافا - مع علمهم بأن « المادة لن تختفي أبداً عن أعيننا في الحقيقة ، لانها
انعكاس لطابعنا البشري المحدود .

وقد اعتقد برونشوينغ ، خلافاً لهاملان أو لوسين اللذين لم يمتا بالعلم إلا قليلا ،

ان الطريقة الوحيدة لتعريف الفكر هي أن نتلقفه في نشاطه التوحيدي التعقلي الاخلص ، في إعداد الرياضيات والفيزياء : حينئذ يتكشف لنا بما هو خاصة آلية "مبدعة متصلة تنزع في استمرار إلى تجاوز تبلوراتها الخاصة الموقنة دائماً : المذاهب ، المفاهيم ، النظريات .

٤ - كيف تطرح المشكلة اليوم

أ - الاتجاه الحالي : - يبدو ، إجمالاً ، ان الفلسفة المعاصرة تسمى للتغلب على التضاد التقليدي القائم بين الواقعية والمثالية . وقد رأينا ذلك بخصوص الواقعية - الجديدة الانغلوساكسونية في مطلع هذا القرن . ومن السهل ان نلاحظ أيضاً في تفسير بعض الفلاسفة « المثاليين » في انكلترا وأميركا للمذهب الهيغلي : فلدى مطالعة انتاج برادلي (حوالي ١٩٠٠) نرى ان ليس بالسهل ان نقرر هل ما يسميه الفيلسوف المذكور بـ المطلق ، الواقع الاسمي (الذي يُبلغ كما يقول بريهيه ^(١)) بالاحتكاك المباشر مع الاشياء في الإحساس ، وهو تجربة متنوعة وغير قابلة للقسمة ، وحيدة وذات غنى ملموس ولا متناه ...) ، هو من طبيعة روحية أم لا ؛ وتقتصر مثاليته في الحقيقة على التأكيد بأن « فعل المعرفة يُبدل الواقع المعروف » - وهذا ما يوحى بوجود اتفاق في الماهية بين الشيء والشخص .

أما البرغسونية فزعت دائماً انها « تنهى النزاع القديم بين الواقعية والمثالية » باسم الفكرة (العميقة جداً) التالية لئن بدا لنا العالم المحسوس قائماً في مكان وذا وجود خارجي ، فلأن نشاطنا الذهني ، 'بحكم طبيعته' ، ليس منزهاً عن الغرض ، بل يقع على عاتقه « تكثيف » الواقع وتقطيعه إلى

(١) تاريخ الفلسفة ، الجزء الثاني .

« أشياء » يمكننا ان نمارس عليها بعدئذ نشاطنا العلمي ، وبفضلها يتأكد تقدمنا الفكري . ان الواقعية مخطئة بإيمانها بواقع مادي ، والمثالية مخطئة ، من جهتها ، باعتقادها ان ادراكاتنا الانسانية تعطينا صورة مطابقة للمطلق : فالمطلق روحانية مبدعة عفوية ونستطيع اكتناه ماهيتها بأن « نختبر » تطور « أنا » العميقة الحر بصورة حدسية ؛ بيد أن انتاجنا الذهني ليس سوى قدن لها ، موجود في مكان ، جامد يصطفيه جسمنا ليسمح بممارسة نشاط نفسي . نفس المطمح نراه أيضاً لدى المذاهب الوجودية الحديثة التي تزعم بأنها تتخذ موقفاً أبعد من الواقعية والمثالية . إن مطلق العالم ، عند سارتر مثلاً ، هو ما يسميه بالـ *en-soi* ... وهو واقع لا يسعنا ان نقول عنه لا انه مادي ولا انه روحي بالمعنى الذي كانت تعنيه الفلسفة الكلاسيكية . انه كتلة خام ، غير شفافة على ذاتها ، جامدة ، منغلقة على نفسها ، لا علة لها ولا غاية . بيد أن بعض عناصر هذه الكتلة ، وتعني العضوية البشرية ، تتمتع بخاصية غامضة تسمح لها بالالتفات الى هذه الطينة غير القابلة للتعريف ، بحيث تعطيها معنى : هكذا ، ينشأ عالم الاحساسات الانساني نوعياً ، وهو في الحقيقة ليس إلا مجرد وهم ، ليس إلا الشكل الظاهري العرضي الذي يهبه الكون لنفسه حينما يحاول مجاوزة ذاته ليكتسب مظاهر التنظيم والدلالة . وانه لشيء معبر جداً ان نقوم بدراسة انتاج بعض الفلاسفة العالميين أمثال أ . لالاند وأ . راي الذين شرفا نظرية المعرفة الفرنسية : إننا نرى فيها بوضوح كيف انطلقا من واقعية طبيعية راسخة (صدى لتبحرهم العلمي) وتطورا شيئاً فشيئاً ، بنسبة تبحرهما في سياق نشاط المعرفة ، نحو نوع من المثالية يمكن ان يقال عنها إنها مثالية طريفة تقبل الفكرة القائلة بأن الطبيعة ليست مختلفة أساساً عن العقل ، وان أكثر شيء واقعية فيها ، ولا شك ، هي الارتباطات العقلانية المتخفية فيها ، والتي تسهم جهود العالم في كشفها وتنظيمها في تركيب متزايد الكمال .

ب - الخلاصة : - وجلة القول في قيمة « النظريات » في كل ميدان (إرجع إلى نهاية الفصل الثالث) ان الواقعية ، وكذلك مختلف انواع المذاهب المثالية ، ليست سوى مبتكرات انسانية . فهي اذن اصطناعية ولكنها أيضاً صحيحة جزئياً ، بمعنى ان كل واحدة من هذه النظريات تمثل نوعاً من الاستقطاب ^(١) « المحسّن » لأحد وجوه العالم - وهو وجه واقعي ولكنه لا يوجد إلا في حالة « متقطعة » ، وهمية ، أولية . ويجب ان تُعتبر النظريات المختلفة المتعلقة بـ « حقيقة العالم الخارجي الواقعية » والتي لخصناها قبل قليل ، كوجهات نظر جزئية أكثر منها كنظريات « صحيحة » أو « باطلة » .

إن الواقعية تعبر عن الامر التالي : لا يمكن اعتبار الطبيعة كابداع تام صادر عن الفكر ، فهي تقاومه وتواجهه بالكذب دون انقطاع ، ولا بد من بذل جهود شاقة للسيطرة عليها . وعلى كل ، كيف تكون الحال مختلفة اذا كان الانسان حقاً (كما يؤكد العلم ذلك) نهاية تطور كوني طويل ؟ كيف تتصور الطبيعة وهي تعمل خلال ملايين السنين لتجهزه باعضاء حسية كاملة - ولا دور لها إلا ان تدفعه إلى الايمان بواقع غير موجود ؟

والمذاهب المثالية ، من جهتها ، تتفق وهذه الحقيقة الجزئية القائلة بأن الطبيعة ليست مختلفة تمام الاختلاف عن الفكر العارف . ما هي المادة في ذاتها؟ اننا سنرى ذلك في الفصل القادم ؛ ولكن فلنبين منذ الآن بأنه يجب ان نعتبرها « ممتلئة بالنفس » وذلك باستعمال تعبير خاص بالرواية - الأمر الذي يسمح لفكرنا بأن يجد نفسه فيها جزئياً ، وان يفهمها جزئياً ، وان يسيطر عليها جزئياً . فبين الفكر والمادة اختلاف في الدرجة ، في درجة الكمال والتنظيم ،

(١) بمعنى تهديد افتراضي .

اكثر منه اختلافاً اساسياً في الماهية .

إن مثالية الحرية ، بشكل أخص ، إذ تشدد على الوجه الاصطفاي للمعرفة الانسانية ، تظهر ان تصوراتنا الذهنية ليست لا نسخاً عن « المادة » ولا تركيبات أصيلة تماماً – بل هي بالأحرى مستخلصات جزئية : « اقتطاعات » ، يحرمها الفكر بشكل حر على مجموع المادة . وبشكل أدق ، إن مثالية الحرية تجعلنا نفهم لماذا هناك فلسفات مثالية وفلسفات واقعية .

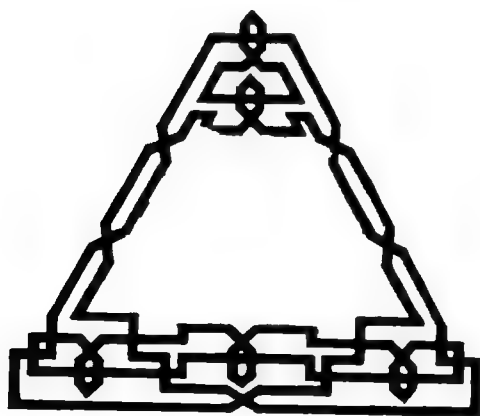
لو كان العالم المحسوس الذي نحيا فيه ينسخ (يصور) كل صفات المادة ، مع تحويلها إلى احساسات « انسانية » محض ، لَمَا وَسَّعَ هذا الفكر إلا أن « يعيش » هذا العالم المحسوس ، متازجاً فيه ؛ ولما خطر له ابدأ ان يعتبره كلوحة تخفي واقعاً غريباً عنه (الواقعية) أو تماماً من صنعه (المثالية) ؛ ولكانت الفلسفة الانسانية الوحيدة هي ما يُسمى احتمالاً بـ « الحِسَّانية » Sensationisme ولكان الانسان عاجزاً عن تصور غيرها ولو كان العالم المحسوس بالأحرى شبيهاً بتركيب « حَيْكَلِي » ^(١) تقريباً لمجموع (مرة أخرى ايضاً) صفات المادة ، ما امكن للفكر حينئذ إلا ان يكون مثالياً ، لان نشاطه التركيبي يقنعه بأن عالم الاحساسات – الذي يحس بأنه يخلقه – من صنعه الخاص .

يجب إذن ان نفترض بأن اعضاءنا الحسية لا تعمل كأجهزة مسجلة ولا كأجهزة مُركَّبة ، بل كأجهزة اصطفاء تسمح لنا بأن نستخلص من الطبيعة بعض صفاتها فقط ^(٢) ، وذلك ربما لغاية عملية (كما اعتقد برغسون) ، وبما أن

(١) – نسبة الى علم الخيل Alchimie

(٢) – وفي الوقت نفسه (ارجع الى الفصل السابق) تقوم بنشاط صياغي ومنلي ازاء هذه الصفات التي لا توجد في الطبيعة الا في حالة خطوط عامة اولية

هذا السياق الاصطفائي يترك بقية غير مستعملة ، لذلك يمكن للفكر ان يتبنى إما الموقف الواقعي (موجهاً انتباهه الى هذه البقية التي يحس بها حينئذ كأنها ذات وجود خارجي بالنسبة اليه) أو الموقف المثالي (الناشئ عن هذا الشعور بالخلق الذي يأتيه من نشاطه الاصطفائي) ؛ ولكن من المؤكد ان هذه النظرة هي دائماً سيئة النية : فالمفكر المثالي لا يمكنه ان لا يحس بأن « شيئاً ما » بقي غير مستوعب ، فيتحدث عن عدم شفافية نسبية كلاينتز أو عن « صدمات » داخلية كفيخته ؛ وهي تفسيرات يبدل طابعها المصطنع على ان المثالية ، بكل اشكالها ، ورغم ما تتميز به من حذاقة واسعة ، تشكل حلاً أبعد عن الواقع من الواقعية – على الرغم من ان هذه الاخيرة لا يسمها ان تزعم بانها تعطي رداً مُرضياً تمام الإرضاء .



نماحي المادّة

١ - في القديم

بينما قبل قليل النظرة المسبقة الملائمة التي يجب ان نمنحها (فيما نعتقد) للموقف الواقعي ، أي لمفهوم واقع مستقل تقريباً عن النشاط الذهني الانساني . وعلينا الآن ان نوضح ماهية هذا « الواقع » - الذي سنستمر في تسميته « مادة » ، مع العلم بأنه يجب ان لا يُقصد من هذا المصطلح الغامض إلا : « ما لا يمكن ارجاعه تماماً الى الفكر » .

مند فجر التفكير الفلسفي ، يمكننا ان نلاحظ أربعة أنواع من الواقعية :

أ - ان فلسفة افلاطون وفلسفة أرسطو ، الى جانب ما بينها من نقاط اختلاف واسع ، تشتركان في المفهوم القائل بأن كل موجود في العالم المحسوس « خليط » يتكون من عنصر « مثالي » وعنصر « مادي » ، ولكن ليس لهذا الاخير حقيقة واقعية خاصة ومستقلة . انه ليس إلا عنصراً « غير معين » محروماً من كل ميزة ايجابية ، ولا يكتسب وجوداً حقيقياً الا حينما يحل فيه ما يسميه افلاطون المثال *Ideæ* وأرسطو الصورة *Forme* .

ان افلاطون يُكثر من التعابير التي تبرز عدم تعين هذا العنصر (« وعاء » ،
« أس الصيرورة » ، مبدأ « غامض وصعب الادراك » ... الخ) . بل يقول
عنه انه « عدم وجود » . كما ان اريسطو يعتقد ان هناك « مادة أولى » هي
أصل كل « المواد » (الخشب ، النحاس ...) التي يشتمل عليها العالم
المحسوس : ولكن لا يمكننا تعريفها بشكل أوضح الا بقولنا انها تشتمل
« بالقوة » en puissance على كل الامكانيات التي يُظهرها فيها (« الانتقال الى
الفعل » ، بحسب اريسطو) حلول الصور .

ب - ولدى الفلاسفة الذريين (ديموقريطس وابيقور ولوكريس فيما بعد) .
نرى نشوء الفكرة القائلة بأن ما نسميه « مادة » يرجع في نهاية المطاف الى
تشكيلات متنوعة من الجسيمات الابتدائية المتمتعة بخصائص هندسية محض
(شكل ، امتداد ...) والمتحركة في الخلاء .

ج - وعند أوائل المفكرين الاغريقين (تاليس ، هيراقليطس - حوالى
القرن الخامس ، القرن السادس قبل المسيح) ساد بالاحرى مفهوم آخر اخذه
الرواقيون فيما بعد ، ثم أفلوطين (القرن الثالث بعد الميلاد) . وهو المفهوم
القائل بأن مبدأ العالم المادي من ماهية « حية » . ان وجوه العالم المتعددة ،
والموجودات الكثيرة المشكلة له ، هي جميعاً تجليات لـ « نَفْس » ، لـ « نار
صَنَاع » ، لـ « نَفْس كلية » ؛ وبكلمة موجزة ، تجليات لقدرة موجودة وفاعة
في كل مكان ، يمكننا ان نسميها الله . وهي تنتقل في المادة باثة فيها الحياة -
مع العلم بأن هذه المادة تمثل (كما قال برغسون ذلك ثانية بعد ألفي عام) شيئاً
شبيهاً بارتقاء ، بتباطؤ نسبي في هذا التوهم الكوني المبدع عَفْوياً .

انها كما نرى واقعية أحادية moniste - أي : انها مذهب مادي . ولكنها

مادية 'تشبّه الطبيعة بقوة عاقلة ، ويصعب تمييزها عن الروحانية Spiritualisme

د - أخيراً بمجيء المدرسة (الدينية الفلسفية) الفيثاغورية 'ولد في القرن الخامس قبل الميلاد المذهب الغامض الشهير الذي يرى في العدد المبدأ الاول للعالم . ماذا يجب ان نفهم من ذلك ؟ أن الاعداد (كما هي الحال بالنسبة الى جواهر ديموقريطس ، الفردة) هي العناصر الاولى في الاشياء ، ولكن منها خصائص مميزة ؟ أم ان العلاقات الرياضية المنظمة لتجلياتها هي ما هو اكثر واقعية في الطبيعة ؟ انه لمن الصعب اليوم ان نبت في المعنى الصحيح الذي يجب ان نعطيه للرأي الفيثاغوري .

٢ - الفلسفة « الكلاسيكية »

اعتباراً من القرن السادس عشر ، أسدل تجدد الدراسات العلمية ونمو الطريقة التجريبية - الاستنتاجية في العلوم الفيزيائية ستار النسيان مؤقتاً حول معظم النظريات السابقة التي اعتُبرت نظريات مبهمة ، وذلك لصالح الموقف (ب) الذي بدا كأنه الموقف الوحيد الكفيل بتقديم أساس راسخ لادخال الرياضيات في دراسة الطبيعة .

أ - نمو الواقعية « الهندسية » - إن الاتجاه الهندسي ، ما خلا موقف الفيلسوف الفرنسي غاسندي (حوالي ١٦٣٠) « يعتمد عن التفسير الذري الذي اعطاه له ديموقريطس واپيقور . فقد طبق ديكارت « مقياس البداهة » على العالم المادي ، وخلص إلى القول بأن كل الصفات الثابتة (الرائحة ...) ليست سوى ادراكات غامضة ، وان الميزة الوحيدة للمادة التي تفرض نفسها بوضوحها الفوري هي انها ذات امتداد ، ذات طول وعرض وثخن : فالامتداد هو اذن

الجوهر الحقيقي (لأننا ندركه بصورة « واضحة وجلية ») للأجسام . ويجب ان نستنتج من ذلك منطقياً ان كل الامتداد المحيط بنا (وهو ما نسميه بـ « المكان ») هو أيضاً مادي : ليس هناك فراغ (خلافاً للظواهر) ، بل هناك فقط أماكن تكون فيها المادة الموجودة في كل مكان اكثر رقة مما هي في أماكن أخرى . يجب اعتبار العالم كمادة مستمرة ، كـ « ملاء » شامل « لا تستطيع ان تجري فيه كل حركة صادرة عن جزء من المادة (جسم) إلا بدفع الجزء المجاور له - وهكذا دواليك (إن كل انتقال ينبغي له اذن ان ينطلق على نفسه ، متخذاً شكل « دوامة ») . إن تأثير كل جسم في آخر يجري فيه بـ « الاصطدام » وتنوع القوانين الطبيعية صدى لتنوع اشكال الاصطدام . أخيراً ، بما ان كل الظواهر المادية يمكن ارجاعها إلى اختلافات في « الشكل » واختلافات في « الدفع » ، لذلك تعتبر الطبيعة كلها ميدان دراسة هندسية - رياضية .

تلك هي الخطوط الكبرى في مذهب ديكارت الواقعي الذي ساد في فرنسا حوالي ١٦٥٠ لمدة قرن تقريباً ؛ ولتركز على النقطة التالية : انها واقعية غير مادية ، لأن ديكارت يقر ، إلى جانب مبدأ « الامتداد » ، بوجود « جوهر مفكر » يختلف عنه تمام الاختلاف .

ب - : النظريات « الحركية » - ليس صحيحاً تماماً ان نقول ، كما فعلنا ، ان هذا النوع من الواقعية قد أسدل ستار النسيان حول كل النظريات الاخرى . فالارسطوطاليسية ، مثلاً ، بعدما فقدت كثيراً من حظوتها بسبب مذهب ديكارت ، استمرت في العيش بعده في نهاية المطاف (وهي الفلسفة التي تحظى اليوم بـ « توصية » الكنيسة الكاثوليكية) . كذلك ، خلال كل عصر النهضة وحق

مطلع القرن السابع عشر ، نلاحظ وجود تيارات فكرية تابعة للأفلاطونية الجديدة والفيثاغورية الجديدة - غالباً ما تكون خفية - واستمرار انتشار المفاهيم النفسية - الوحودية عن العالم ^(١) والمأخوذة عن الرواقية القديمة .

ولكن حوالي منتصف القرن السابع عشر ، شرعت « مذاهب المسادة الحية » المتخفية بالتأثر بمذهب ديكارت . واحتلت مكانها كفلسفة شرعية بعدما ازدادت صفاء وقوة واكتسبت طابعاً علمياً بفضل هذا الرشد العقلاني .

إن الاتجاه واضح لدى سبينوزا الذي أمعن النظر في « الامتداد » و « الفكر » عند ديكارت فلم يرقبها جوهرين مستقلين ، بل صفتين (هناك عدد لا متناه من الصفات الأخرى) من صفات الله ، طريقتين من طرق تجلياته : لأن سبينوزا يعتقد ، كما فعل أفلوطين في السابق وبرغسون فيما بعد ، أن الكون المطلق « نزوع مبدع » أساساً ؛ وما يتصف به من امتداد ، أي أن يمتد في شكل « جسم » ، يجب أن يُعتبر كتوسع حركي *Dynamique* عضوي ،

وبعد خمسة عشر عاماً نرى توضح هذه الواقعية « الحركية » بفضل مالبرانش الذي اعتقد ، كما رأينا ، ماييلي : إننا ، إذ نظن أننا ندرك أشياء ذات امتداد ، إنما نشعر في الحقيقة بتأثير الروح الالهية ، العلة الوحيدة الفاعلة حقاً . وبتمبير آخر ، إن الامتداد المعقول ليس مثلاً ثابتاً (على الطريقة الأفلاطونية) ، بل هو طريقة الله في فعله ، وهو فيعمل يُجبريه على فكراً ليولد فيه انطباعه عما نسميه بـ « الأجسام » .

(١) في مؤلفات مفكرين أمثال ديكوز (حوالي ١٤٥٠) وباراسيلس (حوالي ١٥٢٠) و (برونو) (حوالي ١٥٨٠) و كيبانيل (حوالي ١٦٠٠) .

أخيراً ، ظهرت واقعية « القوة » بكل صفاتها عند لايبنتز : ان فلسفة لايبنتز ، في مجموعها ، جهدٌ توفيقى يتمازج فيه ، بنسب يصعب تحديدها ، مَثَل ديكارت الاعلى العلمى ، ومذهب المادة الحية الخاص بكمبانيلا أو برونو ، ومفهوم «الصُّور» الفاعلة الارسطوطاليسى . وعلى الصعيد العلمى ، أدى هذا الحل التوفيقى الى انتقاد فكرة ديكارت القائلة بأن المادة يمكن لها ان تُعرَف فقط بأنها ذات امتداد . فثمة صفة أهم هي الصفاقة ، وهي التي تجعل المادة ذات مقاومة سلبية . وما التوسع إلا نتيجة حاصلة عن الصفاقة . انه : الصفاقة في حالة الانتشار ، في حالة « الانتقال الى الفعل » بحسب التعبير الارسطوطاليسى . واذا نُقل هذا إلى الصعيد الميتافيزيقى ، فمعناه ان المادة عائق داخلي يمنع نزعات « الأحيدة » monade من التحقق التام : لكن ، بما أنه يمكن اعتبار نمو الأحيدة كنمو ذاكرةٍ تَفْنَى في استمرار لأن كل ادراك جديد ينضم الى الادراكات الاخرى ويُبهرها ، لذلك خير ما يوصف به المبدأ الذي يميّز نموها ان يُعتبر كامتناع على التذكر وعلى التجربة . ومنه جاء التعريف الشهير : المادة « فكر آني » - ومعناه فقط ان المادة فكر من جهة ما هو جزئياً جامد ومستعصٍ على التقدم المبدع .

٣ - في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

اعتباراً من القرن الثامن عشر المعادي للميتافيزيقا ، فَقَدَتْ هذه التأملات الجريئة حظوتها ؛ ولم يبق الا الموقفان المعتبران كموقفين « علميين » .

أ - الظاهراتية Phénoménisme : - أخذ هيوم هذا الموقف بصورة لا شعورية تقريباً عن مفهوم « سلبى » لافلاتون أو أرسطو : إننا لا نخرج

أبدأ من هذه السلسلة من الادراكات الذاتية التي نسميها « العالم الخارجي » .
 ولأن يكون هناك خَلْفَ هذا السياق « مادة » هي أصله ، فهذا شيء
 محتمل ^(١) : ولكننا لا نستطيع أبداً أن نعرّفها خيراً من انها « امكانية
 احساسات » وهي وجهة نظر أخذها في القرن التاسع عشر الفيلسوف تين
 والفيزيائي ماخ - وكثيرون غيرها أيضاً ؛ مثلاً ، العالم الفيزيولوجي دويوا -
 ريمون ، الشهير بفكرته القائلة بأننا سنبقى جاهلين دائماً بالماهية الحقة للأشياء .
 وهي وجهة نظر أخذتها اليوم المدرسة الوجودية ^(٢) .

ب - المادية « الفيزيولوجية » - حاول مذهب ديكارت الواقعي الهندسي
 بجراحة ان يضم ظاهرات الحياة ، وان يبين ان العضوية الحية ليست الا مجموعة
 معقدة من « الآليات » ، والمضخات والروافع والاقنية ... ، اي مجموعة من
 جزئيات الامتداد ذات « أشكال » مختلفة متمتعة بـ « حركات » مختلفة (كان
 ديكارت يضيف قائلاً بأنه ثمة « نفس » روحية فوق الآلة الحية ، لدى
 الانسان) .

واعتباراً من القرن الثامن عشر ، أزاح عدد من المفكرين مفهوم « النفس »
 الميتافيزيقي وانتهوا الى أحادية Monisme مادية تقول بأن المادة المبدأ الوحيد
 المشكل للكون - بما فيه الانسان . وقد تعزز هذا الموقف بتقديم الفيزيولوجيا
 التي ابتدأت آنذاك (بفضل سبالانزافي وريثومور ...) بالتحول الى علم
 تجريبي ، ورفعت الى الظن بأن الظاهرات الحية ، شأنها في ذلك شأن الطبيعة

(١) - كيف تفسر بوجه آخر هذه الانطباعات الذاتية التي تبدو مترابطة بحسب قوانين
 ثابتة نسبياً .

(٢) - « ان الفكر الحديث خطا خطوات واسعة الى الامام بارجاعه الوجود الى سلسلة
 التجليات التي تظهره » (الوجود - والعدم - المطلق) .

اللاهضوية ، تخضع لقوانين ثابتة .

وبقي لهذه المادية الفيزيولوجية انصار كثيرون حتى نهاية القرن التاسع عشر ، اعتباراً من لاميتري مؤلف كتاب شهير (حوالي ١٧٥٠) حول « الانسان الآلة » الى الألمانيين فوغت أو هاكل اللذين ادخلا اليها أفكار « داروين » التطورية . ولكن هذا الموقف في الحقيقة ، وعلى الرغم من مظاهره « العلمية » ، يقتصر عند هؤلاء واولئك على سلسلة رتيبة من التأكيدات المتمذبة واللفظية : فالنفس « خاصة كالكهرباء » (لاميتري) ، والدماغ « يفرز الفكر » (كابانيس ، فوغت ...) . ويُبَيِّنون ان الفكر وظيفة الدماغ وانه نوع من ، التألق المُشعّ ... وغالباً ما يضيفون قائلين (بوخنير ، موليشوت حوالي ١٨٥٠) ان « المادة » اذا ضمت الى « القوة » ، تستطيع ان تفسر كل ظواهر الكون . بيد ان هذه العبارات المتعددة تقتصر على شرح بديهي وحيدة شديدة البساطة ، الا وهي ان « المادة تتصف بالحياة والحس » (كابانيس) ، ومجهزة ، بحكم طبيعتها ، بخصائص تتبدى في شكل نشاط حي او ذهني . وهي نظرية لا تشكل الا عودة لاشعورية الى مذهب المادة الحية عند رواقبي القرن الثالث قبل الميلاد ، والذي يقوم في الحقيقة على منح الواقع المسمى « المادة » كل المزايا الخاصة بالكائنات الحية والمفكرة ، وذلك بصورة مسبقة وغير مشروعة .

اما المادية « العلمية » التي شرحها ماركس حوالي ١٨٥٠ فليست مختلفة اختلافاً جوهرياً : والحقيقة انه يرجع إلى المخطط الهيكلتي وسمى « مادة » ، ما سماه هيفل « مثلاً » . ومعنى هذا ان نفترض ضمناً ان المادة المذكورة هي كما

قال لينين « متمتعة بمركية ذاتية » اي انها قادرة ، بحكم طبيعتها على توليد الحركة والحياة والفكر ... أما أن نضيف قائلين بأن بروز هذه الظواهر يجري بحسب وتيرة « جدلية » ذات ثلاث مراحل ، فأننا لا نلقي خيطاً من نور على اللغز .

٤ - هل المادة موجودة ؟

تطور التفكير العلمي - اذا تتبعنا تطور الفيزياء منذ ثلاثة قرون (لا من خلال تعليقات الفلاسفة أو العلماء - الفلاسفة عنه ، بل بدراسة النظريات المتتالية نفسها) بدا لنا انه يتميز بنزوع مستمر نحو تغلغل الرياضيات فيه ، و بصورة موازية ، نحو الابتعاد عن المادة .

هذا الذوبان الظاهري لمفهوم « المادة » في رمزية رياضية صرفة دفع بعض العلماء ، الفلاسفة أو المتفلسفين ، الى الاعتقاد بأن « الفيزياء الرياضية قد حققت [اليوم] تماماً برنامج المدرسة الفيثاغورية » (ماتيليا جيكا) . وهي وجهة نظر صعبة القبول : لان ^(١) النظرية الفيزيائية - اكثر من اي نوع من النظريات الاخرى - « ابتكار » يعبر كما قال الرياضي - الفيلسوف « ليروا » عن متطلبات فكر العالم اكثر مما يعبر عن التكوين الحقيقي للاشياء . فمن المحتمل إذن ان الجوهر الفرد « اللامدرك » والذي يتحدث عنه الفيزيائي - مع العلم بأنه ليس موجه ولا جسيماً ، بل « تابعاً احتمالياً » وبمجرد مجموعة من الرموز الصورية - ليس لها وجود حقيقي خارج فكر الفيزيائيين .

وعلى كل ، هل نعم حقاً عمّ نتحدث حينما نستعمل تعابير أمثال « علاقات

(١) ارجع الى الفصل الثالث - الخلاصة -

رياضية صرفة » ؟ لا يفربن عن البال ان الرياضيات ليست في الحقيقة « وحتى في اكثر اشكالها تعقيدا ، سوى مجموعة الاشكال المتنوعة التي يمكن ان تتألف منها المقاربات بالايحاب والمقاربات بالسلب ؛ ولكن ما المقاربات بالايحاب وما المقاربات بالسلب « في الحالة الصرفة » ، ونعني هذه المخططات العلاقية « الصورية الصرفة » التي يتحدث عنها الفيشاغوربيون الحديثون ؟ هل هي الا مفاهيم افتراضية ليس لها معنى اكثر من مفهوم خيط بلاطرفين ؟ ان نفس النقد يطبق بسهولة على الواقعية « الهندسية » من نوع واقعية ديكرات : فما الطبيعة « الهندسية الصرفة » ؟ وذلك مهما يكن رأي « أ . راى » فيها ^(٢) .

يبدو إذن ان لا يمتز كان تماماً على حق بقوله إن الصفاقة جوهر المادة الحقيقي : ولكن الصفاقة ، فيما يظهر ، ترجع إلى المقاومة ، أو بالأحرى إلى تأثير قوة معاكسة لقوى أخرى . فلا يمكن للمادة ان توجد ، حتى في حالة السكون ، إلا بوصفها قوة . وعلى كل ، سرعان ما ادرك ذلك ورثة المادية الديكراتية غير الأميين ، ونعني الماديين . ومن بوخنير الى الماركسيين ، منحوا الطبيعة المادية « طاقة » أو « قدرة مبدعة » أو حركية ذاتية .

ولكن ثمة صعوبة تظهر حينئذ : إن مفهوم « القوة » أو « العلة الفاعلة » (أو شيء من هذا القبيل) لا يمكن فهمه في الحقيقة إلا بالرجوع إلى هذا النشاط المبدع الذي نتلقفه فينا حدسيا ، الى نشاط ارادتنا أو فكرتنا . ها نحن أولاء قد رجعنا الى مفهوم لا يمتز - أي الى انكار البديهيات المادية . وعلى كل ، من السهل علينا ان نبين ، وبشكل أبسط أيضاً ، ان المادية تهدم نفسها بنفسها بشكل آخر ، حالما تود معارضة المثالية والمجرد هذا الامر فقط ؛ لأن « المعارضة »

(١) - ارجع الى كتابه : نظرية الديزاياء ... ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

كما بين ذلك جيداً كثير من المفكرين (من نافيل الى هوايتيد) تستدعي
« الاصطفاء » أي تستدعي شيئاً لا يمكن ارجاعه اطلاقاً الى صفات مادية ^(١) .

هل يجب اذن ان ننضم الى الظاهراتية المنبثقة عن تفكير هيوم ؟ انه حل
خول : فثبات انطباعاتنا الحسية ، كما قلنا ، يفترض بالضرورة أن لها جوهرأ
مستقلاً عنا . وقد اعترف هيوم بأمانه بأن في ذلك صعوبة « بالغة بالنسبة الى
ادراكه . ويبدو ان الفلاسفة الوجوديين المعاصرين يتعاملون ، من جهتهم ، عن
الامر التالي رغم بداهته ، وهو ان مشكلة الشعور Le pour - soi التي تستأثر
وحدها باهتمامهم هي لا محالة مرتبطة بمشكلة العالم المادي « L' en - soi » لأنهم
يعتبرون الشعور كإنكفاء (« تعديم ») Néantisation بالنسبة الى هذا العالم .

يبقى حينئذ التبنّي الصريح للنظرة « الحركية » . انها ، فيما نعتقد ، تشكل
الرد الاقل رداً على مشكلة هي اليوم ، ولا شك ، غير قابلة لحل 'مرضِ حقا :
بالاضافة الى انه يجب تفسيرها بمعنى أكثر « واقعية » مما كان يفعل لايبنتز ،
خير ممثل أنموذجي لها .

فبالنسبة الى لايبنتز ، كما رأينا ، ليست المادة سوى عجز نسبي في هذا
« العقلاني » الخالص ، أي في النشاط الفكري ، الحقيقة الوحيدة الحققة .
ولكن من العسير علينا ان نقبل بأن كائنا له من التنظيم والبنيان ما للشجرة
أو الانسان ليس الا كثافة (عدم شفافية) ظاهرة ، و « إدراكا مبها » .
لذلك خير لنا ، فيما نعتقد ، ان نستبدل مفهوم « الأحيدة » الروحية بفهوم
البنيان Structure — مع العلم بأن هذا المصطلح يعني « مجموعة كلية » في حالة من

(١) الا اذا اعتقدنا ، مثل ابيقور ولوكريس ، ان الذرة تتمتع بنوع من الحرية في
اصطفاء اتجاهاتها .

التوازن الحركي الداخلي بحيث ان كل تبدل يطرأ على احد العناصر يؤثر في المجموع ، والعكس وبالعكس .

ليس في هذه الكلمة ، طبعاً ، أي شيء سحري : ويمكنها على اكثر تقدير ان توحي الينا (عن 'بعدٍ وعلى سبيل المجاز) ما تمثله المادة ، وذلك خيراً من كل الكلمات التي استعملها حتى الآن العلماء والفلاسفة ، لانها تتميز بانها مقبولة حالياً في نفس الوقت :

في الرياضيات (ولا سيما في المدرسة القاعدية) التي تترأى بصورة متزايدة الوضوح كـ « هرم متسلسل من البنيات » ، و « الحالات » (قابل) أهم من العناصر المكونة لها .

- في المنطق حيث يميل هذا المصطلح الى إزاحة مفهومي « الفرد » و « الصنف » .

- في الفيزياء الذرية حيث يبدو أنسب مصطلح لتفسير هذين المظهرين المتناقضين في المادة الابتدائية التي تُظهرها التجارب على انها في نفس الوقت « وحدة نُقْطِيَّة » و « تعدد متموج » ، ويبدو ان الطريقة الاقل رداءة لتعريف الذرة في يومنا هذا ان نقول إنها « فِعْل صياغي » ، وهو تعبير يبين انها غير قابلة للتشبيه لا بمرکز قوة منعزل ولا باستمرار طاقي منفلس .

- في علم النفس اخيراً ، حيث تترنح الفكرة القائلة بأن احوالنا النفسية ليست حصيلة لتركيبات من عناصر ذهنية أبسط ، بل هي رأساً بمجموعة منظمة ^(١) غير قابلة للتحليل .

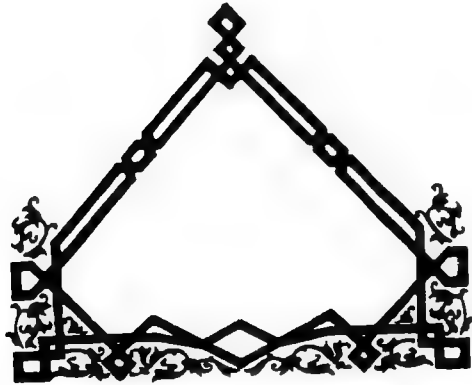
(١) مختلفة في نفس الوقت من مجموع الاحساسات الابتدائية (نظرية التداعي) وعن « تبار الثمور » السبال المستمر (و . جامس و برغسون) .

هذا التعميم في مفهوم « البنيان » في كل الميادين يدل ولا شك ، كما احس لايبنتز بذلك ، على انه ليس هناك تضاد أساسي في الماهية بين المادة والحياة والفكر . فالعالم بمجموعه مكون من « عناصر » ناشطة ، من وحدات حركية منتظمة في بنيان : الا ان « الظاهرات الحشودية » لهذه الاشكال الفعالة ، و « تراكماتها المتلامسة جنباً الى جنب » تكسبها مظهراً (مظهراً احصائياً) مجموعة من « الأشياء » الثابتة الجامدة - وهذا ما نسميه عادة « المادة » . ان ما يميز أبسط كائن حي - الأميب مثلاً - عنها ، هو ان عناصره الذرية المكونة له لا تشكل « حشداً » ، بل هي تدار وتوجه بواسطة « بنيان » كلي يفرض عليها تماسكاً داخلياً ، نوعاً من « التملك الذاتي » (رويار) ؛ وهو تملك ذاتي يصبح لدى الانسان « تحليقة » ، أي يصبح هذا التملك الفعال المسمى بـ « الشعور » ، والذي ينظم لا عناصر الكائن فحسب ، بل أيضاً عناصر العالم الخارجي التي يجتلك بها .

لعل هناك اذن في الحقيقة بين المادة والفكر نفس الاختلاف الذي يفصل بين حشد فوضوي ، هذه المجموعة من الرغبات المتناقضة التي تلغي بعضها بعضاً ، هذه الكتلة البشرية التي تتجلى في النهاية كـ « انفعال » - وبين شعب منظم يضمه مثل أعلى واحد يسمح له بأن « يخلق » فوق افراده ، وفي الوقت نفسه فوق الشعوب الخارجية الأخرى التي يستطيع ان يفرض عليها « رسالته التاريخية » كيف ننكر ان مثل هذه النظرة تنصف أيضاً بالإلهام ؟ فما « البنيان » اذا صرفنا النظر عن العناصر الداخلة في العلاقة وما هو بالضبط « العقل الصياغي » أو « الشكل الفعال » ، هذه الكيانات المحايدة التي ليست فكرية ولا مادية ؟

(١) رويير « فلسفة القيمة » ص ٢٠٨ .

هذه النظرة ، على ما يعتورها من نقص ، تبدو لنا مع ذلك انها تدمج بصورة مجدية المذاهب الاساسية التي حللناها حتى الآن : فالشعور هو بوجه ما ، « وجهة نظر » كما تعتقد الظاهراتية الوجودية الحديثة . والمادة هي ، كما اعتقد كل فلاسفة المادة الحية (من تاليس الى برغسون مروراً بلاينتز) ، نوع من « الفكر الادنى » . ولقد كان أريسطو وأفلاطون على حق ايضاً في أن يريا فيها شيئاً غير محدد بالقياس الى المثال ؛ فلنقل : اختلاطاً فوضوياً بالقياس الى التنظيم « التحليقي » . اخيراً ، هي « عدد » لو شئنا (بحسب التقاليد الفيثاغورية) ، لأن هذه البنيات الداخلية ، المتشابكة دون شك ، والناقصة ، قابلة لأن تنصب جزئياً على الأقل في هذه البنيات السكاملة الرمزية ، ونعني الرياضيات .



مشكلة الحياة

إن معلومات الفصل السابق متسمح لنا بأن نهالج بشكل أوجز « مشكلة الحياة » - التي ليست في الحقيقة سوى امتداد لها .

١ - من العصور القديمة الى عصر النهضة

يبدو ان اكثر الفلاسفة القديمة قد وحدت بين الحياة والفكر بوضوح متفاوت - أو انها ، على كل ، قد افترضت وجود استمرار فيما بينهما . ففي أحادية المادة الحية ، أحادية الرواقيين ، تعتبر النفس الانسانية والحياة ومختلف حركات الكون وحتى المادة كتحليلات متنوعة لمبدأ واحد ، لـ « نار الهية » تخلق الاشياء كلها وتبث فيها الحياة . فالنفس بالنسبة الى الابقورية كنفس ، خليط معقد من الجواهر الفردة لطيفة بوجه خاص ، تكمن فيه قوى الفكر (الادارة ، العقل ، ...) والقوى الحيوية أيضاً . ومن أوجه كثيرة ، ليس أريسطو بعيداً جداً عن هذه النظرة ، لان النفس تبدو له كمبدأ نشاط « نائن الحى » كـ « صورة » تبث في الجسم الحياة والتنظيم ولا يمكنها ان توجد بشكل مستقل عنه . إنه ولا شك يميز عدة انواع منها : غاذية ومولدة (عند

النباتات) ، حسية ومحركة (عند الحيوانات) ، عاقلة (الانسان) ؛ ولكنها ثلاث درجات مختلفة ومتصلة في الكمال تابعة لنفس الحقيقة اكثر منها مراتب منفصلة ، وهي عند الانسان اكثر تعقيدا مما هي عند النباتات ^(١) .

وعند أفلاطون ، بالعكس ، تشرع النفس في الظهور بظهر فكري اكثر من حيوي . فهي وسيط بين عالم المثل والمادة يُدخل في تعدد المادة اللامعّين انسجام عالم المثل الموحد .

وعن طريق أفلاطون انتقل مفهوم النفس الكلية ، مبدأ كل ما هو فاعل حيّ مفكر في العالم ، الى كثير من مفكري عصر النهضة كما رأينا . أما التفكير المسيحي فبعد كثير من التردد انتهى (خاصة بتأثير القديس اوغسطينوس) الى تبني الفكرة القائلة بوجود اختلاف أساسي بين « النفس » العضوي المحض ، و « النفس » الروحية المحض - وهي فكرة من أفرد ما جاء به التفكير العبراني كما يظهر في العهد القديم Ancien Testament .

ولكن ، اعتباراً من فلسفة ديكارت فقط ، قام نزاع مذهبي حول مشكلة الحياة . فمال بعضهم (في اعقاب ديكارت) الى ارجاعها الى سياق « آلي » ، في حين رأى فيها آخرون (أصحاب المذهب الحيوي) ظاهرة لا يمكن تفسيرها بغير مساعدة « قوة حيوية » غير مادية ، من ماهية نفسية متفاوتة .

٢ - المذهب الحيوي

إذا نُظر إليه في مجموعه فالمذهب الحيوي الحديث (نشأ في القرن السابع

(١) ان فلسفة ارسطو تصف الكون كنزوع واسع وواحد اللادة نحو صور متزايدة الكمال (« الطبيعة تزوع نحو الصورة ») ، لذلك هي في الحقيقة من مذاهب المادة الحية .

عشر) عودة إلى موضوعات Thèmes مذهب المادة الحية القديم - ولكنها موضوعات تطهرت بتأثير مكتسبات العلوم الفيزيائية والبيولوجية ، وتجنبنا الاستقطابات الجزئية المتعلقة بفكرة « النفس الكلية » ، أو العالم « الحيوان الكبير » .

هذه العودة تكاد تكون تامة (مع اعتبار التحفظات التي اشرنا اليها قبل قليل) في مذهب ستال النفسي (حوالي ١٧٠٠) ، الذي اعتقد أن النفس هي عند السكان الحي مبدأ التفكير والنشاط العضوي في آن واحد ؛ ولكنها في أغلب الأحيان - وهذا هو المذهب الحيوي - تقتصر على القول بأن « ظاهرات الحياة تتمتع بخصائص نوعية تختلف بواسطتها اختلافاً جذرياً عن الظاهرات الفيزيائية - الكيميائية وتكشف هكذا عن وجود قوة حيوية لا يمكن ارجاعها الى قوى المادة الجامدة » (مفردات الجمعية الفلسفية الفرنسية) . وعلى الصعيد العلمي ، نادى بهذه النظرة عدد من البيولوجيين والأطباء ، اعتباراً من بارنيز (نهاية القرن الثامن عشر) الى دريش (حوالي ١٩٠٠) ؛ ولكنها تمثل في الأحرى موقفاً فلسفياً شاملاً يستند الى الشعور الواضح تقريباً بأن الحياة هي اساساً مبدأ وحدة ضمنية ، وهي لذلك حقيقة واقعة فكرية . وبهذا المعنى يمكن اعتبار لايبنتز من اصحاب المذهب الحيوي ، لأن كلمة « حياة » ليست ، بالنسبة اليه ، سوى طريقة أخرى للإشارة الى تنوّع الأحيادات ، أي الى هذا المسمى العضوي لإغناء إدراكاتها المشكلة لجوهرها .

ولكننا نتبيّن بيسر ان اعتبار معنى هذا المصطلح كـ « تنظيم مبدع » يؤدي بالضرورة تقريباً الى ما يلي :

أ - نوع من التفوق بالنسبة الى كل ما هو مادي محض .

ب - اتجاه الى تحويل استعماله الى كل الميادين التي قد تلاحظ فيها صفات مماثلة لصفات الحياة (النشاط ، التقدم ، الفنى ...) ، ومنه ظهرت تعابير أمثال « الحياة الاخلاقية » ... الخ .

تحت هذا التأثير المزدوج ازدهرت اعتباراً من القرن التاسع عشر الفلسفات المسماة بـ « فلسفات الحياة » ، وهي تبدو كنظرات اجمالية الى العالم تهدف في نفس الوقت الى رفع الحياة (بوصفها احد تجليات القوى الغامضة المبدعة التي تحرك الكون) إلى مستوى قيمة عليا ، والتشهير بالنشاط المفقور الذي يتصف به العقل الخالص الذي يُبعد تدنياً لها .

من هذا الطراز كل فلسفات الطبيعة المسماة بـ Naturphilosophies والتي تُعتبر « كَرَّةٌ صادرة عن التفكير الايوني القديم » . وقد كانت كثيرة الرواج حوالي ١٨٢٠ ولا سيما في المانيا : فلسفة شيلنغ ، مثلاً ، التي تعتبر الطبيعة « قوة تجديد لا متناهية » تبث الحياة في أدنى أجزاء الكون . وفيما بعد حوالي ١٨٦٠ ، وفق رافيسون هذه الآراء مع آراء أريسطو ولايبنتز وارانافى الطبيعة المراتية « المظهر الخارجي لحقيقة اذا ما نُظر إليها من الداخل وُفهمت في ذاتها بدت لنا كـ ... عمل عظيم من أعمال السخاء والمحبة » يمكن تسميته بالحياة . أخيراً ، عاد برغسون الى هذه الموضوعات في القرن العشرين بتبني مفهوم « الوثبة الحيوية » ، هذا الشعور المبهم « المقدوف كخلل المادة » (مع العلم بأن هذه ليست الا مشكلاً متدنياً منه) والذي يبت فيها الحياة محققاً فيها تدريجياً غنى طاقاته المبدعة اللامتناهي .

٣ - المذهب الآلي

ان طابع هذه المحاولات « الشعري » غالباً ، واسرافها احياناً في المجاز ؛

دفعنا الى تسمية أصحابها (ولا سيما برغسون الذي تركّز عليه هجوم كل المفكرين « العلميين » أو الذين « خيل إليهم انهم كذلك ، في هذا العصر) ، في ازدراء ، بالفلاسفة « الانفعاليين » ، الصوفيين » ، « اللاعقلانيين » ...

والحقيقة ان المذاهب الآلية لم تورط نفسها أبداً ، لاول وهلة ، في تشييدات واسعة الطموح . ولا عجب في ذلك ، لانها لا تقدم نفسها الا على انها مبدأ منهجي عليه ان يوجه الابحاث الخبرية وان يثبت قيمته بما يحقق من نجاح غير ان العالم « الآلي » قد يشمر في سياق دراساته بالرغبة في شرح نظريته الاجمالية عن الظاهرة الحيوية – وان يتصرف بالتالي كبجثة « ميتافيزيقي » ، وحينئذ ندهش لما تتصف به « الحقيقة العلمية » التي يعتقد انه مجابه بها « أوهام » الفلاسفة من طابع مبهم مفرط في البساطة . والحقيقة ان المذهب الآلي البيولوجي قد تحسن منذ « بورهاف » المنحوس لديكارت ، والذي كان يكتفي بتشبيه الغدة بالمكبس والعضلة بالنابض . فقد أدخلت عليه (خاصة منذ لافوازييه) اعتبارات متعلقة بالطاقة الغذائية ؛ وان النظرة الفيزيائية – الكيميائية التي فرضت نفسها ؛ تلاقى في يومنا هذا نجاحات متزايدة في جهودها لارجاع النشاطات الحيوية الى مجموعات مركبة من الخصائص الفيزيائية (الحلول Osmose ...) والكيميائية (التركيبات ...) العائدة الى المادة اللاعضوية .

ومع ذلك كيف لا نعجب ، خلال مطالعة المؤلفات « الفلسفية » التي وصفها بعض كبار المفكرين الآليين في السنوات الخمسين الاخيرة امثال ليدانتيك ، ديلاج ، ديلبيه ، لوب ، لابييك ، الخ ... ، نقول كيف لا نعجب للطابع

اللفظي المحصو « الشعري » المفرط (هنا أيضاً)^(١) الذي تتميز به « تفسيرات » الحياة ، المعروضة علينا ؟

سنكتفي ، على سبيل المثال ، بأن نلخص النظرية التي عرضها مؤخراً السيد أوجه^(٢) - وما يزين في دالاتها ان المؤلف يُظهر فيها سمة نظر « ميتافيزيقي » غالباً ما تكون مفقودة في هذا النوع من الشروح .

يجب ان تُعتبر الحياة ، في اعتقاده ، كمجرد تضخم في الصفات الخاصة بالذرة المادية ، حيث اكتُشفت من قِبَل الميكروفيزياء الحديثة : صفة تشكيل « بنيان » وصفة الانتقال في استمرار وبصورة غير قابلة للتوقيع من حالة داخلية ثابتة الى أخرى بـ « وثبات » متقطعة . إن الظاهرة الحيوية كما تنبدي منذ المرحلة الذرية (الذرات المتقلبة) تشكل نوعاً من الاستقطاب الضخم لهذه الصفات الخاصة بالجسيمات اللاعضوية الذرية التي يتكون منها الكائن الحي . أما هذا الكائن فيبدو كـ « مجموعة كلية » (تترابط عناصرها ترابطاً بنيانياً بواسطة « رموز » ، موجات ، مواد كيميائية ...) تتمتع هي أيضاً بعدم قابلية للتوقع - تُسمى حينئذ بـ « العضوية » الخاصة بالحياة .

ولكن بقي علينا ان نفهم كيف امكن للذرة الحية (التي خلقت « سابقاً » بالصدفة ، وبفضل ظروف ارضية استثنائية) ان تبقى أولاً ، وان تتعقد بعدئذ لدرجة اعطاء التنوع اللامتناهي في الاجناس الحالية ؟ ذلك ان هذه الزمرة الحية الاولى كانت خاضعة لـ « تقلبات » ، لتبدلات مضادة للتناظر ، موقته ومتقطعة ، في تركيبها الداخلي . وقد امكن لهذه التبدلات ان تثبت بناءها ،

(١) خاصة فيما يتعلق بمقارنة الظواهر الحيوية مع « حياة المادة » كشبه العادة بظاهرة البياض المنطاسي .

(٢) « الانسان المجهري » ارجع خاصة الى الفصل الثاني .

وان توجد في الوقت نفسه ذرات جديدة مجزة بنفس البنيان اللامتناظر .
« وهكذا نشأ جنس جديد . ثم تعقدت الاشياء وظهرت الكائنات الضخمة ،
(المرجع المذكور ص ٤٣) .

حقاً ان هذا التصور الجريء يشكل ، بوجه ما ، تقدماً علمياً ، لانه يبين لنا
كيف يمكن لثبات الجنس الحي ان يكون نتيجة لثبات بناء الجواهر الفردة
والذرات ، وكيف ان هذا الثبات لا يزبح امكان وجود تغيرات وتبدلات هي
صدى لتحولات متقطعة تجري على مستوى العناصر الفيزيائية - الكيميائية .
ولكن هذا التصور يفشل (اللهم الا اذا ادخلنا سلسلة غير محتملة من الصدف)
في تفسير ازدياد تعقد الكائنات الحية وتكاثرها ضمن شروط خارجية هي اجمالاً
قليلة الملاءمة لها الى حد كبير .

٤ - كيف تُطرح المشكلة فعلاً

يبدو ، اجمالاً ، ان النظرة « الطبيعية » حول مشكلة الحياة تكمل (رأينا
ذلك عند أوجيه ، ارجع ايضاً الى رأي الفيزيائي شرودنجر والبيولوجي أ .
دوكلو) في جعلها متعلقة ، في نهاية المطاف ، بالقوانين المتحكممة بالمادة في
مستوى الجواهر الفردة والتي لا تزال غير معروفة جيداً ، غير ان هذه النظرة
لا تتفق جيداً مع الامر (الذي غالباً ما أُشير اليه منذ هاموتز ، حوالي ١٨٧٠)
القائل بأن الظاهرة الحيوية تتراءى أساساً كانهاك (موقت في الحقيقة ،ومصيره
دائماً الفشل في النهاية) للمبدأ الثاني الشهير في الترموديناميك ، أساس كل
الفيزياء والكيمياء في الوقت الحديث . وهو المبدأ القائل بأن طاقة الكون تميل

الى الانحطاط في استمرار^(١) : فكيف يمكن لمبادلات فيزيائية - كيميائية تجري على مستوى الجواهر الفردة ان تؤدي الى معاكسة قانون من أهم قوانين المادة في مستواها « العياني » Macroscopique ؟

ومن جهة اخرى ، عارض المذهب الطبيعي دائماً النظرات الغائية عن الحياة بحجة تستند الى ملاحظة لا شك فيها ، الا وهي ان العالم الحي يحفل بكائنات ناقصة ، سيئة التكيف ، تكاد لا تؤمن بقاءها . ولكننا نعتقد ان ذلك بالضبط ابراز لأحد وجوه الحياة التي لا يمكن ارجاعها الى اي تفسير آلي ، جوهرى ام غير جوهرى^(٢) ، ونعني اصرارها ، ان امكن القول ، واستمرارها الدائم ، في كل مكان وزمان . في استثمار ادنى امكانية تسنح لها لخلق مركز جديد لمقاومة « المبدأ الثاني » الجبار المتحكم بالطبيعة الجامدة .

هل تكفي هذه الملاحظة اذن ، لدفعنا الى القول بأن الظاهرة الحيوية شبيهة بشعور نفساني ابتدائي يسمى بصورة مبهمه تقريباً لتحقيق ذاته خَلَلَ المادة ؟ هذا الحل يبدو قليل الاقناع ، على الرغم من انه « بُنِيَ مِنْ قِبَلِ عِدَدٍ مِنَ الْمَفْكِرِينَ الْحَيَوِيِّينَ الْقَدَامَى وَالْمُحَدِّثِينَ (برغسون مثلاً) . ذلك انه باستثناء الرجوع الى الميتافيزيقا الالمانية التقليدية التي سبق ذكرها ، كيف نتصور الضرورة التي تدفع هذا « الشعور » الى بث الحياة في العالم الخام ؟

قد يبدو انه خير لنا أن ننحاز الى رأي ثالث (يقابل الموقف الذي سميناه بـ « مثالية الحرية ») يستوحى من الفكرة العميقة التي جاء بها الفيزيائي المعاصر

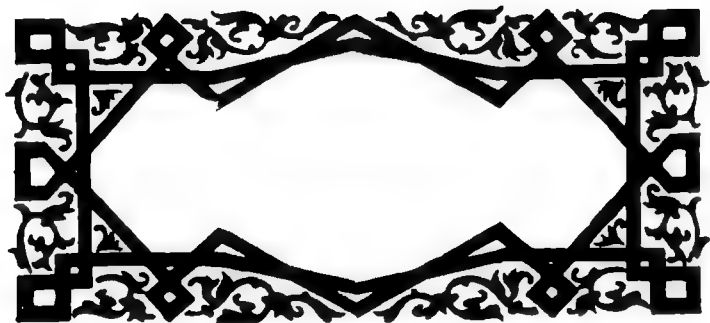
(١) من المؤكد مثلا ان التمثيل الكلوروفيلي عند النباتات يؤدي الى صنع مواد ذات قدرة طافية (النشاء ...) اعتباراً من تدني الشمس الحراري وغاز الفحم الجوي الجامد .
(٢) نسبة الى الجواهر الفرد

ل . برون ، والقائلة بأن القوانين البيولوجية قد تكون اعم من قوانين المادة الجامدة ، وان هذه القوانين الاخيرة ليست سوى حالات خاصة منها او محاولات منحطة عنها . ولا يعني هذا طبعاً (لانه مخالف للصواب) ان العضويات الحية متقدمة زمنياً على ظهور العالم المادي ، بل ان النشاط الحيوي يُبدي بعض الخصائص في تعقيدها التام وصفاتها التام ، وهذه الخصائص هي في المادة محطة متدنية بفعل ظاهرات التشابك في العناصر الجوهرية المركبة . انها نظرة مخالفة تماماً لنظرة المفكرين الطبيعيين الذين يخيل اليهم انهم يرون في الحياة « توسعاً » مضطرباً في الصفات الاولى النوعية لهذه العناصر المركبة .

ولكن فلنفهم بأن هذا الموقف يستدعي بالضرورة ميثافيزيقا غريبة تفصح المجال لغائية معينة : لا غائية الفلاسفة الكلاسيكيين غير المفهومة والتي تشكل نوعاً من المخطط الموضوع سلفاً والمعروض (مِنْ قَبْلَ مَنْ ؟) على الحياة ، حتى ولا غائية برغسون « المنفتحة » والتي ليست سوى اندفاعا عامة نحو الابداع خاصة بالوثبة الحيوية ؛ وانما بالاحرى ساحة ، طاقة من ماهية نفسية وتذكارية في نفس الوقت ، تهيمن على الكون وتميل الى ان تفرض عليه بنياناً فتزايد التفرد . وهي شبيهة ببعض الشيء بـ « جو » العصر (مثلاً ، الوضعانية Positivisme في منتصف القرن التاسع عشر) لا يستطيع الكاتب ان يتحرر منه تماماً وبستطيع ، بالعكس (مثل إميل زولا) ان يقويه ويفنيه .

إن ترابط الكائنات الحية يشكل ، حينئذ ، حصيللة (تسير نحو الكمال في استدرار وتحصل بفعل الصدفة) نشاط يسعى لـ « تفريد » المادة - وهو نشاط لا تمثل بنياناته الكيميائية ومجموعاته الكوكبية الانسائج جزئية تعيقها الظاهرات الحشودية ...

هذه الفرضية تخلق ولا شك كثيراً من المشكلات . ولكنها ، كما هي ،
تسمح بنظرة ميتافيزيقية « موحدة » عن العالم اللاعضوي والعضوي ، قد
يعتبرها بعض الأشخاص خيراً من نظرة الفلاسفة الطبيعيين .



التفكير والبدن

يبدو أن هذه المشكلة ، وسنرى ذلك بشكل أفضل فيما بعد ، هي من طبيعة متناقضة أساسا - أي مهما تكن زاوية النظر إليها فانها تؤدي الى حلول متضادة ولكنها محتملة على حد سواء . وذلك دون شك نتيجة للوجه المزدوج الذي يبديه « الفكر » لاصدق حدس : فهو تارة يظهر كـ « علة حركية » ، كيقين صميمي وفوري بأنه امكانية تأثير وخاصة امكانية تأثير عضلي (وقابل أيضاً للفتور ، وللتعرض للتأثيرات الخارجية) ؛ وتارة أخرى كـ « نشاط عارف » ، كتحليقة فوق « الاشياء » التي يقيم علاقات فيما بينها . وجه إدارة : (الأنا) ، ووجه شعور : « أنا أفكر » Cogito .

عن هذا الازدواج ينشأ الموقفان المتناقضيان الممكنان : الموقف الذي ينزع الى تقريب الفكر من الحياة (بوصفها عفوية مبدعة) وحتى من المادة ؛ والموقف الذي ينزع إلى أن يجعل منه « مبدأ فكرياً » مهيمنا لا يمكن ارجاعه الى اي عنصر مادي . بيد أن أولى هاتين النظرتين قابلة بدورها لتفسيرين : النزول بالفكر نحو الحياة - ارفع الحياة الى الفكر . وفي نهاية المطاف ، يمكننا ان نصنف ثلاثة انواع من المذاهب : الحيوية (ذات المنحى المادي

(« المذاهب الطبيعية ») ، ذات المنحى الفكري الحركي (« المذاهب المثالية الموضوعية ») ، ذات المنحى الفكري العقلي (« مذاهب مثالية الحرية ») .

١ - المذاهب الطبيعية

نعلم ان الاختلاف بين المادة والحياة والفكر لم يكن له ، بالنسبة إلى معظم مفكري العهد القديم ، هذا الطابع البارز الذي اكتسبه في الفلسفة الحديثة . ولكننا نستطيع ان نرى لدى الفلاسفة الذريين هذا المذهب الهيمولي [مذهب المادة الحية] المبهم يتحدد في اتجاه نظرة مادية بشكل واضح . ويجري ارجاع « النفس » (شأنها في ذلك شأن الحياة وبمجموع ظاهرات الطبيعة) الى حركة سريعة جداً في الجسيمات الكونية الابتدائية . وهذا أول مثال لموقف رأيناه يمتد ، مع سير نحو التعميد والتحسين من خلال مفكرين أمثال لامتري و دولباك و هاكيل ، إلى المادية الجدلية الحديثة ، الى هذه المدارس النفسانية لمعاصرة (علم الافعال المنعكسة « بافلوف » ، الظاهراتية السطحية épiphénoménisme « لي دانتيك » ، السلوكية « واطسون » ^(١)) التي صارت ترى في النفسية الانسانية نتيجة للثقافة والحضارات مجرد حصيلة للخصائص الفيزيائية المادية .

إذا نظرنا الى الميتافيزيقا كببحث عن « نظرة تركيبية موحدة » ، فان مثل هذا الرأي 'مرض' جداً : والواقع ان نفراً محدوداً من المفكرين تبنيوه بقوة تامة

(١) تقوم الظاهراتية السطحية على اعتبار الشعور كانعكاس غير مؤثر ، للظواهرات الفيزيولوجية . أما السلوكية فتدفع علم النفس الى دراسة « سلوك » الشخص وردود فعله المحركة . وأما علم الافعال المنعكسة فتراجع كل النشاط البشري الى مجموعة معقدة من الحركات المنعكسة .

وأكدوا دون تحفظ مثل جيلفر (عالم اميركي في الأفعال النعكسة اشتهر حوالى ١٩٢٠) « بأننا نستطيع بواسطة عضلة وعصب ان نضع فكرا » ؛ لان المادية ، كما نعلم ، تنطوي على تناقض داخلي ممتنع : يجب عليها إما ان تسمى ما هو جامد بـ « المادة » (كما يفعل الادراك العام) ، وهذا ما يعارض حركية الحياة والفكر في الكون وعندئذ يكون ظهور الحياة والفكر من المعجائب ؛ او أن تُعري المصطلح من معناه الحدسي وان تطلقه على « واقع » سيء التحديد نقول عنه إنه يمتلك بالماهية كل طاقات الحياة والفكر وامكانياتها المبدعة . إن الفلاسفة الماديين المنطقيين اتجهوا دائماً نحو هذا الموقف (الذي ليس له من محذور الا أنه لا يعود يستحق اسم « المادية ») وذلك من أبيقور الذي جعل في الجوهر الفرد نوعاً من الارادة الحرة ، إلى ستالين الذي وصف التطور « الجدلي » في الطبيعة المادية كـ « نشاط حي يصادم بعوائق » .

نجد نفس الالتباس الاساسي بسهولة في الواقعية « الطبيعية » لكثير من الفلاسفة الانغلو ساكنون المعاصرين : مثل أليكساندر الذي اعتبر « المكان – الزمان » كقالب لكل واقع ، بيد انه خلص الى القول بعدئذ بأن في الكون « نزوعاً » إلى انتاج مستويات متزايدة التطور والتعقيد . ونلاحظ ذلك أيضاً في تفكير دوركهائم مؤسس علم الاجتماع [العلمي] في فرنسا كما هو معلوم ، والفكر الميتافيزيقي الراغب في « مجاوزة » النظرات التقليدية ، المثالية ، والواقعية ، النسبية :

فبوصفه طبيعياً ، سعى الى « ادخال المثل الاعلى بكل أشكاله في الطبيعة ، (علم الاجتماع والفلسفة) وإلى أن يُظهر في المجتمع الانساني مملكة طبيعية ؛ أما الفكر فانهكاس ونتيجة للتنظيم الاجتماعي – وهذا الاخير هو نفسه تابع

للشروط المادية . ولكنه أراد في الوقت نفسه ان يزيح تفسير « الاعلى بالادنى »
وتصور « شعوراً جماعياً » للرھط الاجتماعي « ينبثق » عن الوجدانات الفردية ،
« لا يتفرع منها وبالتالي يتخطاها » .

٢ - المثالية الموضوعية

وبالعكس ، سعى فلاسفة آخرون منذ ألفي عام إلى أن يميلوا بهيولانية
Hylozoisme المفكرين الاولين نحو « نظرة طاقية فكرية » شاملة ، مظهرين
في الحياة واقعاً نفسياً ، وفي المادة نفسها « فكراً خائباً » (كما كان يقول
شيلنغ) . ان القائمة طويلة ، من المدرسة الرواقية إلى برغسون مروراً
بأريستو ، لايبنتز ، بركلي أو رافيسون ، ونعلم أيضاً ان هذا التيار الفلسفي
وآلده ، مند بداية القرن التاسع عشر (وتحت تأثير كمنط الذي يصعب تصنيفه
في المشكلة المبحوثة ههنا) فرعاً « مثالياً » يُعتبر هيميل أبرز ممثل أنموذجي
عنه ، ويميل إلى إظهار العالم كنتاج للفكر المبدع ، الحقيقة الوحيدة الحققة .

ولكن نقاط الشبه بين هذا الفرع المثالي (الذي عظم تأثيره من ١٨٦٠
إلى ١٩٣٠ ، خاصة في فرنسا) المذهب الاصلي ، اكثر من نقاط الاختلاف .
قد تكون هناك هوة ظاهرية بين هيميل وبرغسون - ولكن كليهما يؤكدان في
الحقيقة نفس الشيء : في الكون شعور ينمو ، بفضل وضده ، ويكمن الخير في
ان نسهم فيه بالحب والدين والفن . بل ان برونشوينغ نفسه الذي كان يحس
إزاء « الوثبة الحيوية » (هذه النظرة الروحية المصابة إلى حد كبير بالمدوى
البيولوجية ...) بنوع من الكراهية المقدسة ، لاتعاكس نظراته العقلانية
المثالية نظرة برغسون معاكسة كبيرة . وهو يعطي عن نفس المشكلات

(مثلاً ، مشكلة الماهية الحقيقية للسادة) حلولاً قريبة جداً من حلول برغسون ^(١) .

ولكن اذا نظرنا الى التناقضات الكثيرة والحتمية التي تثيرها هذه « الاحادية » الثانية منذ ألفي عام ، فان هذه الاخيرة لا تبدو اكثر إرضاء من الاولى . وسنكتفي بذكر التناقضات الاساسية .

أولاً ، التضاد بين « اللااستشراف والاستشراف » : هل الفكر غير مفارق لذاته ، منحس في ذاته ، يُغني نفسه بالمادة التي خلقها (كما يعتقد بركلي ، هيغل ، برونشويغ ..) — أم انه منفتح على حقيقة خارجية لا يستطيع بلوغها إلا بمجاوزة ذاته (أفلاطون و « مُثُلُه » ، كُنْط و « نَوْْمُه » ...) . إذا قبلنا هذه الفرضية الثانية ، « طرحتْ » حينئذ مسألة معرفة ماهية هذه الحقيقة . وهذا ما يُسمى بمشكلة الكلّيات : هل يوجد الفكر الحق في الشيء الخارجي الذي ينزع نحوه النشاط المفكر — ام في هذا النشاط المتجه نحو شيء خارجي ؟ أما الموقف الاول فموقف « إسمي » (منحدر عن أفلاطون وعالمه المعقول) أما الثاني فموقف « مفهوم » (منحدر عن أرسطو ويتصور الفكر كميل إلى « إخبار » مادة غير معينة) .

تكفي هذه الملحوظات لتبين ان المثالية الموضوعية ليست حلاً مريحاً ، فيما يخص مشكلة الفكر ، وانها تثير مصاعب جديدة لا حل لها اكثر مما تحل الصعوبات القائمة .

(١) الطرائق وحدها تختلف : ان برونشك يجادل ان يعرف الفكر من خلال مبتكراته الرياضية — وبرغسون من خلال مبتكراته البيولوجية .

٣ - المذهب الفكري الكلاسيكي

يقوم في الجملة على قبول المبدأ القائل بوجود ازدواج اسامي في الانسان (وفي الطبيعة في الحقيقة) ، وبوجود تضاد بين حقيقة فكرية محض ومستقلة وبين حقيقة مادية . إن هذه النظرة تُرى عند أفلاطون الذي يفصل ، فيما يبدو ما هو عاقل ومنظم ومنطقي في الانسان والكون ، عن المادة . وقد توضحت في التفكير المسيحي - ولكن بالاحرى في شكل نزاع بين الجسد والروح ، بين الحياة البيولوجية الحقيرة الزائلة والحياة الروحية الحققة . بيد أن ديكرت هو الذي اكسبها شكلها الكامل ذا الطابع الفكري : ان الجسم الحي ، شأنه في ذلك شأن مجموع العالم المادي ، « آلة » تملك في ذاتها كل علل حركاتها ولا تتطلب أي « نفس حي » خارجي . وثمة نفس تُضاف إلى هذه الآلة عند الانسان . وهي « شيء يشك ويفهم ويدرك ويؤكد وينكر ويريد ولا يريد ويتصور أيضا ويمحس » (التأملات الثانية) ؛ انها جوهر مفكر محض ولا تملك اذن أي خاصية حيوية ، وقوامها النزوع إلى افكار « واضحة وجافة » .

ومن خلال الفلاسفة السكوتلانديين (دوغال ، ستيوارت) او الفرنسيين (جوفروا ، كوزان ، بول جانيه ...) في القرن التاسع عشر استمرت هذه النظرة دون تبدلات كبيرة حتى حوالي ١٩٠٠ .

لكن ، من الواضح جيداً أنها تنطوي على صعوبة داخلية جسيمة : فاذا لم تكن النفس إلا عقلاً صرفاً فكيف يمكنها ان تؤثر في الجسم وهو مادة صرفة والعكس بالعكس (لأن هذا التفاعل المتبادل من وقائع التجربة اليومية التي يتحقق منها كل انسان) ،

٤ علاقة الروح بالبدن في منهج ديكارت الفكري

لقد اعترف ديكارت بهذا اللغز دون ان يسعى إلى تفسيره : فكان يقول « يجب أن نحيا وان نمتنع عن التأمل » كما نفهم ما هو اتحاد البدن والانس . حينئذ يتراءى انه امتزاج كلي وان الأنا الروحية ليست في البدن « مثل الربان في سفينته » .

لأن تكون النفس قادرة على التأثير في البدن (بتبديلها اتجاه هذا النوع من السائل العصبي المادي اللطيف جداً المتحكم بالأعضاء والذي يسميه ديكارت « الارواح الحيوانية » ، فهذا ما قد نفهمه . ولكن كيف يتسنى لهذه «الارواح الحيوانية » ان تؤثر بدورها في النفس وتولد فيها الادراكات ؟ إن ديكارت لم يتمكن إلا من الجيء بمحاولة رد ذي طابع غائي ، يفترض ان الله أقام انسجماً بين الجوهرين كما يحدث هذا التأثير المتبادل . ومن هذه الفكرة استخلص خلفاؤه تفسيرات مختلفة جداً :

فقد فسرها لايبنتز ، كما نعلم ، بمعنى « انسجام مرسوم سلفاً » . اما سبينوزا فحوّلها إلى أحادية مخالفة تماماً للازدواجية الديكارتية الحقة : فالجوهر المفكر والجوهر الممتد ليسا مبدئين مستقلين بل هما خاصيتان من خصائص حقيقة واحدة : الله . وعليه ، ان افكارنا وحركاتنا الفيزيولوجية هي التعبير المزدوج (وهي مترابطة ترابطاً وثيقاً ومتقابلة بالتفصيل - على غرار وجهي الفناع الداخلي والخارجي) عن هذا الجوهر الالهي ، المشابه للفكرة الهيفية التي يشكل نموها العضوي ما يُسمى بـ « العالم » . ليس هناك أي فعل أو رد فعل من البدن على النفس : فالنفس (سلسلة افكارنا) والبدن (سلسلة حركاتنا) هما الوجهان المتوازيان والمتكاملان لسياق توسعي حركي صادر عن « إله -

طبيعة . وعلى كل ، ليس هناك في الحقيقة «نفس» في ذاتها ، فالنفس البشرية «فكرة البدن» كما يقول سبينوزا . إنها تتابع الافكار التي تعكس تتابع أحوال البدن .

أخيراً ، وضع مالبرانش نظرية ديكارت الضمنية بشكل أفضل ، وانتهى إلى النظرة الشهيرة المسماة بـ «العلل الموجبة» . وهي ، على كل ، ليست سوى مظهر جديد لتفكيره الميتافيزيقي العام ، ونعني ان الله العلة الوحيدة الفعالة حقاً :

ان ما نسميه «عللاً» في لغتنا الدارجة يمثل فقط «عللاً موجبة» أي اجتماع احداث بمناسبةها قرر الله ، سلفاً ، ان يتصرف بهذه الطريقة او تلك . «فلو اجتمعت الملائكة والجن معاً» لما أمكنها «أن تحرك ذرة من القذى» : ولكن الله اعطى نفسه بمحض ارادته ، ان امكن القول ، بعض القوانين القاضية (مثلاً) بأنه متى هبت الريح بهذه الصورة فإن فعالية مشيئته تحرك ذرة القذى بهذه الصورة . كما وضع بعض القواعد بحيث انه حينما يتواصل فكري بفكرة بهذه الصورة يؤدي جسمي هذه الحركة : «لقد شاء الله ان أشعر بأحاسيس معينة وانفعالات معينة حينما تحصل في دماغي ... اهتزازات معينة في الأرواح» [في الارواح الحيوانية ، في السائل العصبي] (الحديث الميتافيزيقي السابع) . «ان البشر يودون تحريك ذراعهم ، ليس هناك من يعرف تحريكها ويقدر عليه إلا الله» (البحث عن الحقيقة III ، ٢) . انها عقيدة جريئة تحولت في يومنا هذا لدى كثير من العلماء والنفسانين الى ما يُسمى بـ «الموازاة النفسية - الفيزيولوجية» ، وهي فرضية منهجية تقول بأن الظواهر النفسية من جهة ، والظواهر الفيزيولوجية من جهة أخرى تجري بصورة محدّدة - ولكن دون ان يكون بينهما تداخل سببي . إن أياً من هذه

الاجوبة (التي تعني في الحقيقة « التخلص من المشكلة وتفويض أمرها لله ») لا يُقنع حقاً : وان لغز العلاقات بين البدن والروح بقي اكبر صعوبة في مذهب ديكارت ، وهي الصعوبة التي سببت لها معارضة المدرسة التجريبية الانكليزية ^(١) : فقد قبل لوك (حوالي ١٦٨٠) بأن لدينا احساساً داخلياً بـ « أنا » - ولكن لا شيء يخولنا بأن نخلص من ذلك إلى وجود « نفس - جوهر » ، ولعل الله قد اكتفى باعطاء (ولن نعلم عن ذلك أي شيء أبداً) « كتملة المادة » المشكلة لنا « القدرة على الابصار والتفكير » .

وبعد خمسين عاماً ، بين هيوم اننا لا نعرف تحت اسم « فكر » إلا سلسلة معقدة من التصورات الذهنية ؛ فإذا اعتقدنا انها محمولة بواسطة « نفس - جوهر » فذلك لأن العادة والذاكرة إذ تسمحان لنا بأن نحيا هذه الاحوال عدة مرات تتمكنان في النهاية من اقناعنا (وهمياً) بأن هذه الاحوال تشكل 'كلاً متصلاً يصدر عن ' أنا » وحيدة وشخصية . وفي القرن التاسع عشر عاد ستوارت ميل إلى نفس الفكرة ولكنه أثار أمام نفسه اعتراضاً شريفاً وحاسماً : كيف يتسنى لـ « سلسلة من المشاعر » أن تتوصل لا إلى تشكيل 'كل' فحسب ، بل أيضاً وخاصة أن تتعرف على ذاتها بوصفها سلسلة » (فلسفة هاميلتون ص ٢٣٥) أي أن تصبح 'شعوراً ؟

إن الظاهراتيين Phénoménistes الوجوديين الحديشين ساروا بهذا الموقف إلى نهايته ، في منحى ذي طابع مادي : فهم يعتقدون ، كما نعلم ، (إرجع إلى سارتر وهو سرل في القسم الاول من الكتاب) ان « الفكر » ليس حاملاً ولا

(١) يسمى بالاتجاه « التجريبي » الاتجاه الذي يرجع الفكر الى مجموع التجارب (الاحساسات الانكار ...) التي قدمها له العالم الخارجي ، دون ان تتدخل « مبادئ » (زائفة) العقل الفطرية التي يقال انها توجه هذه المكتسبات وتنظمها .

محمولا بأفكار ، بل هو مجرد طريقة ما تنهيا للعالم الخام (L'œn-sol) في أن يكون « مثالا أمام ذاته » وأن يتأمل نفسه مُعطياً إياها مدلولاً مستعاراً — ؛ وبتعبير آخر ، ليس فكري سوى مجموع الافعال والحركات التي يكتسبها هذا الجزء من المادة الخام ، واعني جسمي ، ازاء بقية أجزاء المادة الخام : فليس في نفسي حقد نحو « بول » Paul — ان حقدني نحو بول هو فقط مجموعة المواقف العدائية التي يتخذها جسمي ازاء بول . فالشعور ليس اذن الا الجسم ، « لاشيء هناك وراء الجسم » (سارتر) ، أي ليس هناك ظاهرات نفسية مُلحقة بالجسم .

أما تفكير ميرلو — بونتي فأكثر تلونا أحيانا ويقرب من النظرة الأحادية « الفيزية » الخاصة بالمذهب الطبيعي الماركسي أو الانغلوساكسوني : ان « الفكر » « شكل جديد من أشكال الوحدة » ، انه نهاية تطور الكون نحو أحوال تكامل علوي ، ينطلق من الطبيعي وينتهي بالنفسي مروراً بالحيوي . وأحيانا يتدنى مستوى التكامل الحاصل لدى الكائن البشري وينحل لزمان قصير — فنقول حينئذ باللغة الدارجة ان الجسم يؤثر في النفس . ويرتقي أحيانا ويتميزز — وحينئذ نقول ان النفس تؤثر في الجسم . انها طريقتان خاطئتان في التعبير وتدلان على درجتين من التوتر الصياغي المتحول (الذي يبدو لميرلو — بونتي كما هيغل انه ماهية الكون الجدلية) .

• — مساهمة مين دي بيران

ان تفكير ديكارت فيما يخص مشكلة الفكر قد أنقذ من العقم ونفخت فيه حياة جديدة (ولكنه تحول ايضاً تحولا عميقاً) في السنوات الاولى من القرن التاسع عشر ، بفضل مين دي بيران الذي قال عنه برغسون انه : « اعظم مفكر ميتافيزيقي انجبته فرنسا منذ ديكارت ومالبراناش » ، عن هذا الفيلسوف صدر

أحد تيارات « الواقعية الروحية » (رافيسون) ، الذي كان مصدر وحي كثير من المفكرين في فرنسا وحتى يومنا هذا ، وذلك بوضعه المبدأ التالي : إن الحدس المباشر للأنا الروحية بواسطة ذاتها يُظهرها كـ « علة فاعلة » أكثر منها كـ « جوهر مفكر » (كما اعتقد ديكارت) .

والحقيقة أن مين دي بيران قام في الفلسفة الفرنسية الحديثة بدور شبيه بدور كُنت أو فيخته ، باظهاره أن الفكر هو بشكل أساسي جهدٌ وعفوية مبدعة ، وباستبداله العبارة القائلة : « أنا أفكر » ، إذن أنا موجود » ، بالعبارة القائلة « أنا أفعل » ، أنا أريد » ، إذن أنا موجود » ، إن ما تبينه التجربة الصحيحة الحققة (أي تلك التي لا تحاول أن تنقل (تنسخ) التجربة التي لدينا عن الأشياء الخارجية ، وذلك خلافاً لديكارت وخلفائه) هي ، في اعتقاد بيران ، أننا في نفس الوقت فعالية وانفعالية مترابطتان ترابطاً لا انفصام له ، وأن « الشخص » هو قبل كل شيء جهدٌ ضد مقاومة .

إن كل انتاجه يتراءى كبحث عن « واقعة بدائية » ، عن أقصى وأبسط تجربة قادرة على أن تكشف هذا التضاد الأساسي [فعالية - انفعالية] الذي يشكل جوهر الأنا . واعتقد أنه وجدته في الجهد المحرك الجسماني الذي وصفه كتلاقي « قوة فوق - عضوية » مع عطالة العضلات - وإن ضعف الفيزيولوجيا في عصره جره إلى صعوبات مستعصية ؛ ولكن تستخلص من تأملاته فكرة أولية ، استشفها بالاحرى أكثر مما استثمرها ، وتناولها من بعده عددٌ من تلامذته ولكن بوضوح أكبر ؛ ألا وهي أن أساس الأنا الروحية إحساس بالقدرة على الفعل ، سابق لكل عمل ، وإرادة فاعلة لأنها تعلم بأنها حرة ، وبقين صميمي ومباشر بالنجاح .

لقد حافظت أجيالٌ عدة من المفكرين على هذه الأفكار ، بل أننا نرى

أثرها لدى فلاسفة مختلفين (رافيسون ، برغسون ، لوسين ، ..) 'خيل إلينا
اننا نستطيع تصنيفهم في غير مثالية الحرية . بيد أن وَرَثَتَهُ الحقيقين هم
بالاحرى لا شيليه ، بوترو ، ولا فيل .

أما لاشيليه فيعتقد ان « كل شيء قوة » وكل قوة فكرة . تنزع الى الشعور
بذاتها بصورة متزايدة الكمال ، مع العلم بأن هذا الشعور يتجلى لدى الانسان
كإرادة عفوية . واما بوترو فحاول ان يبين ان مستويات الكون المختلفة -
الآلي ، الفيزيائي ، الحيوي ... - تفسح المجال لقسط متزايد من انعدام
الضرورة السببية ؛ ويخلص من ذلك إلى القول بأن الفكر ليس بالضرورة
اكثر ارتباطاً بالحياة من ارتباطه هذا بالمادة ، وان الشعور الانساني يمثل إرادة
مبدعة مستقلة تجعل من الانسان « شخصاً » بين الكائنات .

واما مذهب « لافيل » فاكثر حذاقة (لدرجة اننا نتردد في تصنيف
مذهبه في عداد المذاهب المثالية او الواقعية) ؛ فهو يأخذ اشياء كثيرة عن
بيران ، ولكنه يستوحي ايضاً من هاملان : انه يذهب الى ان الحقيقة الاولى
هي الفعل الخالص ، وهو فعل مبدع لذاته ومستمر ، من ماهية فكرية محض ،
ونستطيع ان نكون عنه فكرة مبهمه فيما لدينا من تجربة مباشرة عن شعورنا
(الذي يشكل صدى لهذه الحقيقة) . ان الانسان ، هذا « الفعل المحدود » ،
يبدو في الواقع كازدواج : فوجوده المادي وجسمه يبدوان انها شرطان
لازمان لنشاطه الحر المبدع ؛ وهو يستند إليهما كي يتغلب عليهما ، ويتخطى
فرديته . ويتسامى الى حال من المشاركة مع نشاط الفعل الخالص : انه لا
يستطيع ان يوجد نفسه كحرية مبدعة إلا باستناده الى الاشياء وتوجيهه اياها
وبإكسابها معنى بحسب اختياره ومسؤوليته .

ان اهمية مين دي بيران تكمن في انه استثمر هذه الفكرة المزدوجة القائلة بأن الفكر هو ، قبل كل شيء ، يقين مباشر بالفعالية على مقاومة خارجية : وتلتقي هذه الفكرة بالمفهوم الذي سبق ذكره ونعني النشاط الفكري بوصفه تحليقة مهيمنة .

ان التفكير يعني اساساً الوقوف كمركز نسبة الاشياء ، باعتبارها « ارضية » ^(١) جامدة يكسبها الفكر معنى بفرضه العلاقات عليها .

نجد هذا الايمان « اللازماني » بفعالية النشاط الذهني بالنسبة الى المادة في كثير من الاساطير القديمة ولدى كثير من الكتاب الحديثين (أ . فرانس ، فاليري ...) الذين يبينون ، على حد قول أحدهم تقريباً ، ان أعجوبة العلم لا تكون في نجاح الانسان في قياس العوالم الكوكبية ، بل في خطور فكرة الإقدام على ذلك ، بباله .

هكذا يضع الفكر نفسه . إزاء العالم كتخليقة علاقية وكعلة محوِّله واثقة من النجاح . فهل نحن اذن اقدر على فهم لغز الاتحاد مع الجسد ؟ بوجه ما ، نعم . فلنتذكر ان « بيران » يعتقد ان الازدواج « فعالية - انفعالية » تخمنه الانا « بالحدس » ، وانه اذن داخل الشعور . لذلك يمكننا ان نعتقد ان هذا التضاد قابل للتعريف كلياً بما هو « فكري » . ويجب ، فيما نعتقد ، ان نستعين هنا بالفارق الذي يقيمه الفيلسوف المعاصر رويار بين النفسية « الاولى » والنفسية « الثانية » : الاولى (غير شاعرة وتمثل في الأميب) تتعرف كتنظيم للعناصر بواسطة بُنيان مهيمن يؤدي الى نوع من « التملك الذاتي » ؛ والثانية

(١) - بمعنى أحاسن تقريباً - المغرب -

تظهر مع مجموعة عصبية مختصة (كما عند الانسان) تسمح لبنيان الفرد بأن يدخل في تماس فاعل مع العالم الخارجي وبأن يفرض نفسه عليه .

ألا يمكننا ان نقبل حينئذ بأن التضاد « فعالية – انفعالية » الذي اظهره بيران هو في الحقيقة صدى الصراع الداخلي القائم بين النفسية الاولى (بينيان متعلق على ذاته ولا يهدف إلا للمحافظة على سلامته) والنفسية الثانوية (التي تدفع الفرد إلى ولوج عالم الاشياء) – مع العلم بأن كليهما تمثلان مستويين تابعين لنشاط صياغي واحد ؟

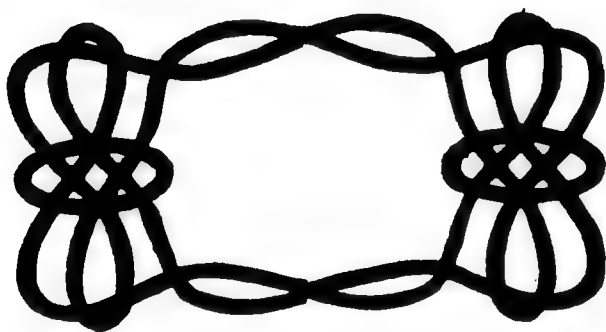
هذه النظرة تضطربنا طبعاً الى قبول حقيقة « طاقة » تنظيمية تفريدية Individualisant ، كل بنيان حي فيها – « نفسية أولية » – تجسّد مادي (١) ؛ وقد أدى فعلها المستمر على مر العصور الى ظهور جملة عصبية (« أداة » النفسية « الثانوية ») تسمح للفرد المجهز بها بالتحليق فوق عالم البنيات الاخرى .

ولكن الفكر ليس مجرد « تحليقة » ، مجرد إرادة تنظيمية علاقية ، بل هو أيضاً ذاكرة وخيلة ، وهو خاصة (بحسب ملحوظة « ميل » الصحيحة دائماً) « معرّفة » لذاته بوصفه سلسلة من الاحوال النفسية – أي انه « شعور » . اننا مضطرون إذن ان نغزو إلى « الطاقة » ميولاً تنظيمية ، تفريدية ، صياغية ؛ ليس ذلك فحسب بل أيضاً خصائص تذكيرية ، إبداعية و « تقييمية » (لان ماهية الشعور تبدو أنها قبل كل شيء قدرة على الاصطفاء وعلى اطلاق احكام قيمة) . وعليه ، ينبغي اعتبار هذه « الطاقة » كعالم (لا هو في زمان ولا في مكان) من المُثُل الافلاطونية التي تتجسد من خلال الموجودات

(١) – بمعنى تحقق – المغرب –

وبواسطتها ، وتتغلغل بعمق متزايد دائماً في العالم المادي عن طريقها .

هذه هي النظرة التي شرحها لافيل وفصلها رويار بشكل أوضح : عالم القيم ، عالم الجواهر - الذي يمكن تسميته الشعور ، ميدان الفعل الخالص ، وغير ذلك من التسميات بما فيها : « الله » - . وكل تنظيم حي في العالم المذكور ، كل فكر فردي ، تحقق "مؤقت" ؛ مع العلم بأن هذا التحقق يكتسب شكل « مشاركة » حينما يصبح الفرد قادراً بفضل مكتسباته على إغناء عالم الجواهر الذي عنه يفيض الفرد .



مشكلة الحرية

إن مشكلة الحرية تتعرف بصورة سهلة جداً من حيث حدودها على الأقل . منذ سحيق الزمن ، حيث افترض بعض المفكرين الاغريق ان مبدأ عقلانياً يتحكم بالعالم ، تعزز بوضوح متزايد دائماً (بفضل تقدم العلم و النجاحات التقنية) الفكرة القائلة بأن الظاهرات تخضع خضوعاً شاملاً لقوانين ثابتة . وهذا ما يُسمى بمبدأ التقيد القائل بأن الوقائع التي تملأ الزمان والمكان مُشكل 'لحزمة' متصلة تتميزق تفرقاً تاماً لو فقدت أبسط حلقة من حلقاتها . وهو نفسه مدعوم بنظرة سببية « حيث ان كل قبدل ينشأ عن قبدل خارج عنه ، وهذا التبدل الاخير ينشأ عن غيره أيضاً ، وهكذا الى اللانهاية » (بورلو) .

ومن جهة أخرى ، ثمة حدس « مباشر » فرضَ دائماً على الانسان (الفيلسوف أو غير الفيلسوف) الاعتقاد - وهو اعتقاد لا يُبهر سواء اكان صحيحاً أم غير صحيح - بأنه حر ، اي انه يشكل في العالم كائناً على حدة ، « مملكة داخل مملكة » : إن قوانين العالم تُسيّره ولا شك ، في أغلب الاحيان - ولكنه يبقى دائماً قادراً على أن يُدخل إليه مبتكرات مطلقة ، ووقائع وأفعالا وتبديلات لا شيء يربطها بـ « اللحزمة المتصلة » التي تحدثنا

عنها أعلاه ، ولا تتعلق بأي قاعدة عامة ، وإنما تتعلق فقط بإرادته غير القابلة للتوقع .

لا جرم ان هذه « الحرية » المخالفة للطبيعة بدت دائماً للفكر الميتافيزيقي الموحد شيئاً مربياً . ومع ذلك ، وبصورة غريبة ، يُلاحظ انه قد ارتسم على امتداد تاريخ الفلسفة تيارٌ فكري (مثالية الحرية) ينزع إلى اقامة حرية الانسان كشيء مطلق ؛ وبالعكس ، لم يعمل الا نفر محدود من الفلاسفة (أغلبهم من الطبيعيين) على ازاحتها بصرامة من مذهبهم وبين هذين الموقفين المتطرفين ، يبدو أن معظم المفكرين (بوجه عام من المثاليين الموضوعيين) بذلوا قصارى جهدهم للتوفيق بين مفهومي « الحرية » و « التقيد » المستغصين في الظاهر .

ذلك ان دوافع عدة تمنع ، فيما يبدو ، من انكار المبادرة الانسانية الحرة انكاراً تاماً : أولاً ، كيف نفسر بدونها هذا اليقين الصريح بالاستقلال والعفوية الذي يشعر به (إذ يحس بفعله) كل انسان لم يفسد ذهنه ، (كما قال بوسونيه)^(١) ؟ وخاصة ، أليس مفهوم الحرية أساس كل اخلاق ؟ ماذا يحل بفكرة الخير والشر والواجب والمسؤولية ... ، إذا لم يكن الانسان هيكلآ آلياً مسيراً بـ « نواميس طبيعية » ، مثل سائر الكون ؟ فلنلاحظ اننا ، من جهة اخرى ، إذا قبلنا (مثل اللاهوت المسيحي بمفهوم إله كلي القدرة وبالتالي كلي المعرفة ؛ فمن المستحيل ان نتصور « ارادة حرة » انسانية قادرة على القيام بمبادرات لا يمكن ، بالتعريف ، ان يتوقعها الله بالذات .

هذه الملاحظات تجعلنا نستشف بأن الوصول الى حلٍ مرضٍ ربما كان مثلاً

(١) ان غف الاهواء التي اثارها مشكلة الحرية بلغت مبلغاً بحيث ان بعض الازمهان « فسدت » لحد التاكيد ، خلافاً لكل لدية حسنة وكل عقل رشيد ، انها « غس بصورة واضحة ودقيقة انها محرومة تماماً من الحرية » دبلييه ؛ (العلم والوانع) .

أعلى لا يمكن بلوغه ، وإن كانت حدود المشكلة بسيطة في الظاهر .

١ - التقيدون المطلقون

إن عددهم غير كبير كما قلنا :

« الذريون » في الفلسفة القديمة ؛ وفي الفلسفة « الكلاسيكية » ، الانكليزي هوبس (معاصر ديكارت ومعروف خاصة كمفكر سياسي ، أو ، لدوافع لاهوتية ، مختلف أنصار الانتخاب منذ الازل Predestination من لوثر إلى الجانسينيين الذين يقولون بأن « الله تكلم مرة واحدة وقال كل شيء » ، (المدينة الفاضلة) للقديس اوغستان ؛ وفي العصر الحديث ، الماديون « الفيزيولوجيون » (لامتري ...) في القرن الثامن عشر ، والأُحاديون في القرن التاسع عشر (من فوغت إلى لي دانتيك) ؛ وفي يومنا هذا ، أخيراً ، ممثلو السيكلوجيا « بلا شعور » والماركسيون ^(١) .

وفي أغلب الاحيان ، على كل ، (كما رأينا بخصوص السيد أوجيه) تستند التقيدية الوحودية الحديثة إلى النظرة التي اقترحها أبيقور ولوكريس منذ أكثر من ألفي عام : ما يُسمى بالحرية الانسانية ليس سوى صدى « موّسع » لاستعداد العناصر الذرية للاحساس بتبدلات عفوية « لا يمكننا ان نعين مكانها ولازمانها بواسطة الحساب » (De Rerum Natura) .

٢ - المحاولات التوفيقية

إن عددها لا يُحصى ؛ ورغم تنوعها الظاهري ترجع جميعاً إلى تعميمات

(١) هذه الزمرة ولكن مع شيء من التحفظ ، لان ماركس نفسه بين ان قدرة الانسان على التأمل في فعله تجعل « اسوأ مهندس » اعظم بكثير من « امهر نجمة » .

لفظية بارعة . والواقع ان قليلاً من المفكرين « التوفيقيين » تمتعوا ، مثل بوسوئيه ، بالامانة التي تدفع الى الاقرار بأن خير ما يؤمل في هذا الميدان « ان نفسك جيداً بطرفي السلسلة على الرغم من اننا لا نرى دائماً الوسط الذي فيه يتنالى الترابط » (رسالة في حرية الاختيار) . لذلك سنكتفي بذكر بعض هذه المحاولات :

لقد تصور أفلاطون (الجمهورية) أن النفوس وقت ولادتها تصطفي وضعها المقبل بكامله . و « الله بريء » . وتجري خطة الحياة ، بعد اصطفاؤها ، بصورة محددة ثابتة . وبما ان الاصطفاء الاولي مسير هو نفسه بحالة النفس ، وبما أن هذه الحالة متعلقة بالحياة التي سلكتها النفس في السابق ، لذلك لا نرى من أين ينشئ نسرب أدنى قسط من الحرية .

أما الرواقميون Stoicists (وقد تبني سبينوزا نظرتهم تقريباً) فقالوا نحو تقييدية تامة ، لانهم اعتبروا ان تكون كمجموعة تجليات عقل واحد حكيم للغاية موجود في كل مكان . ولكن ما يقوى عليه على الأقل الانسان العاقل ، الشرارة الصادرة عن هذه « النار الالهية » ، هو ان يقبل هذه الحال الواقعية بصدر رحب : إنه يتوجه « طوعاً » (لانه أعطى موافقته) إلى حيث يدفع المعتوه بالقوة اذا اعتقد أنه يستطيع المقاومة ... ولكن من يتمكن من إعطاء هذه الموافقة ، هذا الارتباط الواعي بما هو واجب الوجود ، إلا الشخص الذي يؤمله مزاجه لذلك ؛ اي اننا بصدد تقييدية ولكنها فيزيولوجية هذه المرة .

وأما القديس توما الأكويني (الذي اقتدى بوسوئيه) فاعتقد أن افعالنا جميعاً قدرها الله وحددها سلفاً . هل هي تقييدية مطلقة ؟ كلا ، لان الله خلقي بحيث ان ارادتي لو لم تكن متعلقة إلا بي ، لاصطفيت (بصورة حرة) ما قدر

الله . انني اذن مهياً سلفاً لان أتصرف بحرية - وهو حل يبدو مع الأسف لفظياً جداً .

وأما مالبرانش فاعتبر الله ، كما نعلم ، علة النشاط الانساني الوحيدة (وكل حركات الطبيعة أيضاً) : انه « يدفعنا في استمرار بدفع لا يُقهر نحو الخير بوجه عام » . فلئن « وجد الشر فذلك الانسان يستطيع » : بمحض اختياره ، ان يتوقف أي ان يكف عن اتباع الدفع الالهي . ولكن مالبرانش لم يوضح من أين تأتي القوة الفعالة ، هذا النوع من الحرية « السلبية » التي تسمح بمقاومة فعل الإله مع انه فعل « لا يُقهر » .

وفي مذهب لايبنتز ، الخاضع للانسجام المرسوم سلفاً ، يبدو أن على كل أحمدة أن تكون محددة بدقة . بيد ان لايبنتز اشار الى ان عدداً لا متناهيماً من مخططات العالم الممكنة كانت ماثلة في فكر الله ساعة الخلق : فاختار « الأفضل » أي العالم الذي يحقق اعظم كمية ممكنة من الكمالات . لذلك يُعتبر مجرى العالم المخلوق (عالمنا) ومجرى كل أحمداته « حرّاً » ، لانه كان بالامكان ان يُصطفى بشكل آخر . ولكن ذلك مجرد تلاعب بالالفاظ يشبه « الحرية » بـ « الامكانية المنطقية » ،

اما رد كنت فأكثر لفظية أيضاً : كل واحد منا « ظاهرة » (بما اننا نتجلى لأنفسنا وللآخرين) ، موجودة في الزمان والمكان وخاضعة اذن للتقيدية الدقيقة ولكن في الانسان مبدءاً وحدانية (يسميه كنت « الطابع المعقول ») يخص العالم "نومينال" Nouménal حيث لا يسود أي قانون سببي : هذا المبدء يسمح للفرد بأن يصطفي بحرية توجيه افعاله التي تجري بعدئذ بصورة محددة في عالم الظاهرات .

وفي الزمن المعاصر ، اخيراً ، شرح برغسون نظرية في الحرية تتميز بالاصالة الشديدة ، ان لم تكن اكثر ارضاء من النظريات الأخرى : في عالم المادة ، وهو « انتكاسه » ، فيما نعلم ، يسود مبدأ التقيد . بيد أن أنا الروحية ، وهي آلة حركية شخصية في تقدم مستمر ، امتداد لهذه العضوية المبدعة ، ونعني الوثبة الحيوية ؛ وكلتاهما ليستا خاضعتين لقانون سبي . ولكن برغسون أشار الى ان افعالنا قلما تكون حرة : وكما تكون حرة ينبغي لها ان تصدر كلياً عن الأنا « الانبثاق » العميقة كما عرفنا قبل قليل . والواقع ان افعالنا في اغلب الاحيان ليست الا حصيلة اندفاعات سطحية ، حصيلة عادات متجمدة ومثقلة بالمادة .

وانهاءً لهذه القائمة (البعيدة عن الكمال) فلنذكر ، بكلمة ، كل النظريات التي :

أ - تنظر الى المشكلة من زاوية « اخلاقية » وتُعرِّف الحرية على انها الامكانية المتاحة للانسان في ان يوقف سير (السير المحدد) رغباته وميوله وغرائزه ليفسح المجال حراً في النهاية لتلك التي يُظهر الفحص الامين انها الاكثر موافقة للعقل الشامل هكذا كانت تقريباً نظرة لوك مثلاً ؛ وان موقف الرواقيين يقترب منها على كل ويبين لنا هذا ان المشكلة غير محلولة حقاً - لان هذه القدرة على الايقاف وعلى « القبول » العقلاني متعلقة ، في ذاتنا ، بشروط لسنا ولا شك متحكمين بها .

ب - أو نحاول ان تبين ان الكون يفسح المجال لنوع من اللاتقيدية وذلك اعتباراً من المستوى المادي ، وهي لاتقيدية تتوضح بانتقالنا من مستوى الاشياء إلى مستوى الانسان . هذا هو مغزى محاولة بوترو (١) .

إن تقدم الفيزياء الذرية في يومنا هذا دفع بعض المفكرين إلى أن يعتبروا

(١) لقد دافع لاشيليه عن نظرية مائلة (السيكولوجيا والميتافيزيقا) .

الجوهر الفرد « شخصاً » (ستيرن) ، أو « حرية اختيار » (ديراك) ، أي الى اعتبارها « كائناً » متمتعاً بحرية أكثر « روحية » من هذا الاستعداد للتبدلات غير القابلة للتكهن ونعني الاستعداد الذي تحدث عنه بعض المفكرين الطبيعيين من أبيقور إلى أوجيه . ومهما تبدل هذه النظرة غريبة فسنرى بعد قليل انه ربما أمكن استبقاء شيء ما منها .

٣ - مثالية الحرية

سنوجز القول في هذا الموقف الذي يشكل « تأكيداً » أكثر منه « نظرية » : تأكيد الحرية كمعطية أولى ، لا تُدحض وشاملة (ينبغي لكل الاعتبارات الخاصة بأوجه الكون التقيدية ان تتكيف معها ما أمكن لها) ؛ بل أكثر ، تأكيداً كشرط لا غنى عنه للعقل والمعرفة .

إن ليكييه (المتوفي عام ١٨٦٢) هو الذي جعل من هذا التأكيد أساساً لفلسفة متماسكة ، بإظهاره ان الحرية (على غرار « أنا أفكر » عند ديكارت) تتبدى من ذاتها ضمن تأمل يبحث عن حقيقة أولية راسخة الاركان . اذ « كيف اخطو خطوة في هذا البحث ... إن لم يكن عن طريق حركة تفكيري الحرة ؟ كيف أُعدّ مشروعاً للبحث ... إذا كانت افكاري تظهر وتنبأ وتستمر بعضها ضمن بعض في نظام لا املك السلطة عليه » (البحث عن حقيقة أولى) . ويمكننا ان نقول في لغة علم القيادة الآلية الحديث ان ذلك يشكل ظاهرة ذات تعديل ذاتي : إن كل تساؤل حول الحرية يثبت ، في حد ذاته ، حقيقة الحرية .

لقد عاد رينوفيه الى هذه النظرة ؛ كما أدخلها هاملان في مذهبه المثالي 'مظهراً في الحرية شرط السياق الذي بواسطته تُبنى الانا واللاأنا في وقت

واحد : ان امكان هذا البناء لا يتطلب إلا التقيدية ، ولكن كما يتحقق لا بُد من « فِعْل الحرية » الذي بواسطته يستجيب الشخص للسياق الناشئ .

ولكن من الواضح جيداً ان تأكيد الحرية غير المشروط يطرح ، من الوجهة اللاهوتية ، مشكلات لا حل لها - وهي مشكلات اشار إليها ليكييه نفسه في معرض كلامه عن هذه « المعجزة الهائلة » ، ونعني المعجزة القائلة بأن « الانسان يتداول في الأمر والله ينتظر » ...

ولنلاحظ أخيراً ان الفلسفة الوجودية المعاصرة تمثل ، بوجه ما ، « غضبة » مثالية الحرية . إن ما يميز « الفكر » ، في اعتقاد سارتر ، انه التجاذب خارج العالم ، انه وجهة نظر الى العالم . « الحرية ... هي هذه الامكانية المتاحة للحقيقة الانسانية في أن تفرزَ عَدَمًا يعزها » . وما « الفكر » الا مجموعة المواقف التي يتخذها الفرد إزاء العالم ، وكل هذه المواقف 'حررة' لأنها بلا مَعْلَل (نحن نعلم ان المادة الخام (en - soi) ، في اعتقاد سارتر ، موجودة بلا هدف ، موجودة وجوداً عبثياً . وإن وجهات النظر التي تتخذها حول ذاتها ، بواسطة الجسم الانساني ، ليس لها اذن لا قاعدة ولا ضرورة) : وعليه ، ان الانسان حرية تامة من جهة ماساو مبدع مستقل 'مُتَنَلِّق' للمعاني ، التي يضيفها على الكون .

٤ - الخلاصة

لن نتجراً هذا إلا على إبداء بعض الملحوظات ، اولها ان مفهوم « الحرية » و « التقيدية » لعلهما ليسا الا مبتكرات انسانية ، مجرد مخططات نظرية . (ارجع الى الفصل الثالث) ليس لها وجود في العالم المادي او الانساني - على

الاقل ليس لها وجود تحت هذا الشكل المطلق .

فالجوهر الفرد كما يُظهر تقدم الفيزياء يتبدى كـ « بنيان فعال » اكثر منه كـ « عنصر » « لا شك انه ليس « شخصاً » ولا « حرية اختيار » ، ولكن لا يمكننا ايضاً ان نعتبره خاضعاً لتقيدية محكمة (من نوع اصطدام صكرات البلياردو) . ولعل شكل وجوده ليس بعيداً بقدر ما نعتقد عن شكل وجود الكائن الحي الابتدائي المحروم من الجملة العصبية (الآميب مثلاً) . بيد ان الظاهرات الحشودية تُكسب المادة « على الصيد العياني Macroscopic » هذا الوجه الاحصائي من العطالة والثبات . وهو الوجه الذي يجعلنا نعتقد انها خاضعة للتقيدية التامة .

وفي الطرف الآخر ، نرى الانسان . وهو مجموعة معقدة من البنيات الحركية الابتدائية يوجهها « بُنيان أعلى » ، ونعني الجملة العصبية التي تسمح له لا بد « التملك - الذاتي » الضمني فحسب ، بل ايضاً بتحليقة مهيمنة على الكون فهل يمكننا ان نظن بأنه حرٌ بالمعنى الذي نضفيه عادةً على هذه الكلمة : اي القدرة على عمل « ما نريد » ؟ كلا دون شك . فهذا المصطلح يجب ان يُعتبر هو ايضاً كتصعيد مثالي لكون الانسان يُسهم اكثر من اي كائن آخر في هذه الطاقة التي سبق ذكرها والتي يستطيع ، مبدئياً ، على تجسيد كل ثرواتها المضرة . ففي الحقيقة ، وقد احسُّ برغسون بذلك جيداً ما معنى كلمة « حرية » بالضبط ، ان لم تكن تدل على الاختراع والابتكار (وما معنى كلمة « تقيدية » ان لم تكن تدل على التكرار) ؟ فالانسان « حر » إذن لأنه قادرٌ على الابداع - أي لأنه قادر على تحويل عالم القيم والجواهر الافلاطوني إلى منجزات « أرضية » .

هل يمكننا ان نكتفي حقاً بمثل هذه النظرة ؟ كلا مع الأسف . لأن شعور الحرية ينطوي على نقمة توحى بما هو « شخصي » وأولي (بمعنى : مصدر كل

مسمى فكري) أشارت إليها جيداً مذاهبُ مثالية الحرية، وأنها لتبقى غامضة ان لم يكن الانسان سوى وسيط يُجسد قيمَ عالم المثل (كيف نفهم مثلاً الهوة التي قامت بينه وبين الفرد العالي الذي لا يختلف اختلافاً كبيراً في بنيانه « الاولى » و « الثانوي » عن بنيان الانسان ؟

لقد استهزىء بالفلاسفة الذين حاولوا ، مثل بوسوئييه ، ان يبرهنوا على الحرية مُبينين ان الانسان قادرٌ على تحريك يده نحو اليمين أو نحو اليسار بلا دافع ظاهري ؛ ولكن يبقى صحيحاً مع ذلك ان الانسان هو الكائن الوحيد القادر على محاولة تعريف نفسه بنفسه بتأمله حول حركة يده ...

ألا ينبغي للحرية الانسانية ان تُعرَّف بتعلقها بالامكانية الابداعية أقل من تعرفها بأنها مساهمة في امكانية تقييمية أي انها قادرة لا على تحقيق قيم فحسب ، بل ايضاً وبوجه خاص على سلسلة هذه القيم . إن « خلق الانسان » الذي نتحدث عنه أساطير كثيرة لم يُشكل دون شك حادثة بيولوجية (ظهور نوع جديد من العضوية) بقدر ما شكل ارتقاء (هو ايضاً مبهم تماماً) احد الكائنات الحية ، الموجودة سابقاً ، الى تصور نظام لهذه الجواهر التي يُعتبر محققها « الارضي » الوحيد : الامر الذي اكسب الحرية هذا الوجه الاخلاق الذي لا ينفصل عنها ، ودفع كثيراً من المفكرين الى تعريفها كالتصار على « الاهواء » وكنظيم عقلائي .

ولكن ، فلنكرر ذلك ، ليست المسألة هنا إلا مسألة مشروحة ، لامسألة محاولة للإجابة على مشكلة ليس لها حل احتمالاً .

الله

لا نكاد نحتاج إلى التنويه بشأن هذا الفصل ، أكثر من الفصول السابقة أيضا ، لا يستهدف الا طرح مشكلة ورسم المواقف المختلفة التي يمكن للفكر الميتافيزيقي أن يتبناها بصدد هذه المشكلة .

سنذكر أولا (إرجع الى الفصل الثاني) ان مفهوم « الديانة » لا يرتبط بمفهوم كائن علوي بقدر ما يرتبط بمفهوم نظام أعلى للاشياء يتحكم بالعالم الذي نعرف . فاذا وضعنا ذلك ، أمكن القول ، فيما يبدو ، بثلاث نظرات أساسية في هذا الميدان :

إما القول بعدم وجود هذا « النظام » ، أو القول بوجوده ، أو القول بأنه آخذ في التحقق والحدوث . ويسمى الموقف الاول بالاحاد *Athéisme* . أما الثاني فيتجلبى بوجهين : فيعتبر النظام المفترض كنظام خاص بالطبيعة (الأحادية ^(١) *Panthéisme*) أو كنظام خارج عنها ^(٢) . وأما الثالث فيقبل

(١) القول بنوع من الحلول .

(٢) لم يلق هذا الموقف الاخير اي تسمية خاصة . ولعله يمكن ، بتبني مصطلح خاص بالفيلسوف الفرنسي كورنو ، ان نسميه مذهب المؤلثة العقلاني *Theisme Rationnel* مع العلم بان مذهب المؤلثة الشخصي هو المذهب القائل بأن العالم « ليس بشيء » بل « بشخص » لا مبدأ نظام فحسب .

تركيبة معينة من الجواهر (هناك عدد لا متناه من امثال هذه التركيبات : لان كل « الممكنات » ليست « ممكنة معاً » ، وان ادخال هذا « الممكن » في خطط كوني من شأنه ان يزيح « ممكناً » آخر عن هذا المخطط . ففي خطط كوني يشتمل على الامكانية التالية : « توفي سينوزا في مدينة لاهاي » لا يمكن دخول الامكانية التالية : « توفي سينوزا في مدينة أمستردام » () .

من بين هذا العدد اللامتناهي من العوالم الممكنة ، أوجد الله العالم الافضل ، أي العالم الذي تضم فيه تركيبة « الممكنات معاً » أعلى نسبة من الكمالات . فالنظرة المحدودة (مثل نظرة الانسان) قد تتراءى لها اوجه عديدة في الكون على انها « سيئة » (الالم ، المعصية ...) ولكن النظرة الاجالية تبين ان كل نقص ظاهري هو ، في الحقيقة ، ضروري لوجود كمال في مجال آخر . إن كل شيء بلغ من صحة الترابط مبلغاً بحيث ان حذف أدنى شيء ، باعتباره « سيئاً » قد يشكل عملاً إيجابياً ؛ ولكن هذا العمل الايجابي يتضائل امام العمل السلبي الناجم عن اختفاء الكمال الذي كان مرتبطاً به بالضرورة : وحينئذ لا يعود العالم افضل عالم ممكن .

ولكن مختلف الاعتراضات على مفهوم الاله (الشر ، الحرية الانسانية ...) تبدو طفيفة جداً أمام صعوبة صحيحة ضد المذهب الأحدي كما حذر مذهب المؤلثة - وهي صعوبة معنى الخلق . فلنقل بالكلام الدارج : ما حاجة الكهان إلى خلق عالم من المخلوقات الناقصة ؟ إن كل التفسيرات التي يمكن ان نحاول إعطاءها عن هذا اللغز تظهر غير كافية بشكل مضحك ، ويكون من نتيجتها ان نعطي عن الاله صورة غزبية متصفة بالأنسنة الوصفية ، صورة كائن يرغب في ان يُعبد ويرغب في التمتع بربوبيته الخاصة . وان اللغز ليزداد تعقيداً أيضاً .

تأويلات بلغت من التنوع مبلغاً بحيث ان هذا الموقف يستعصي على كل محاولة للتعريف الدقيق . وسنعود الى هذا الموضوع فيما بعد .

يبدو أن هذا التصنيف يقترب من التصنيف الذي وضعناه بصدد المذهب الطبيعي والمثالية الموضوعية ومثالية الحرية . والواقع ان المشكلة المدروسة تشتمل على كثير من العناصر الشخصية والخارجة عن المنطق (الامر الذي لا يعني انها غير صحيحة) بحيث لا توجد مطابقة شديدة . فلنكتف بأن نشير ، على سبيل المثال ، (ويمكن اعطاء العديد من الامثلة بكل يسر) ان بعض المفكرين الطبيعيين الانغلو ساكسونيين المعاصرين ، مثل أليكساندر ، يستبقون - على الأقل - مفهوم نزوع الكون الى خلق أشكال متزايدة « الارتقاء » دائماً ، بينما تستند مثالية الحرية عند سارتر الى الاتحاد التام .

١ - مفهوم الله باعتباره مفهوماً وهمياً

إن الاتحاد ، وهو امتداد متواتر للمذهب الطبيعي (ولا سيما ذا الطابع المادي) ، قد اجتذب دائماً بعض المفكرين المتنازين . لأن هذه النظرة تستهوي ببساطتها الموحدة : حقيقة واقعة واحدة هي المادة (مهيورة ببعض الخصائص « المبدعة ») . وما الكون والعالم العضوي والنشاط النفسي سوى تجليات عنها تتميز بأنها متزايدة التعقيد . إنها « انبثاقات » متعاقبة ناشئة عن سير التراكيبات العرضية التي دخلت فيها 'جزئيات ابتدائية لا عد لها ولا حصر ، خلال مليارات السنين . ولا يُعبر النظام الظاهري (والنسبي الى حد كبير) السائد في الكون ، ولا تُعبر « نواميسه » و « معقوليته » الا عن ان حالة من التوازن والاستقرار ، وهي حالة موقته دون شك (وعلى كل كان بالامكان ان

لا تحدث - ولكنها ممكنة رياضياً) ، قد تحققت خلال هذه التفاعلات المادية المعقدة على امتداد مليارات السنين . وليس هناك أي حاجة الى نظام علوي ولا سبيل إلى إله شخصي لتفسير هذا النظام .

تلك هي الموضوعة التي شرحها ، دون اختلاف كبير في الصور ، ماركس أو سارتر ، دولباخ أو ليدانتيك - وعدد كبير من العقلايين « المعاصرين » ولكن مع وجود تفاريق في التقدير تتراوح بين العدوانية الساخرة تجاه الدين باعتبارها من العوامل التي تعيق إقامة نظام إنساني محض (الماركسية) ، وبين قبول « وهم » يُعتبر مجلبة للنفع والعزاء بالنسبة الى الأشخاص العاديين (هذه وهي تقريباً وجهة نظر رينان - وان اقترب أحياناً من الحل القائل بوجود إله آخذ في التحقق والحدوث) .

ولكن الاتحاد يرى نفسه أمام مشكلتين :

أ - ما هو اصل هذا الايمان بما هو إلهي ، لدى الانسان ؛ هذا الايمان الذي يبدو استمراره عبر العصور امراً غامضاً ؟ ان الردود متوفرة وذلك منذ ادعاء بعض أعداء الكهنوت الاغريق ان « الآلهة » من ابتكار البشر « عين (وقد عاد الموسوعيون Encyclopédistes الى هذه الفكرة) أو انها اسطورة نشأت عن مخاوف الانسان امام الموت . اما في عصرنا هذا فالتعليقات اكثر حذاقة . ففرويد^(١) مثلاً اعتبر الدين من مشتقات الحياة الجنسية . واعتبره دور كهيم صدى خفياً للضغط الذي يمارسه الشعور الجماعي المجتمع على الانسان . اما بالنسبة الى الوجودية الحديثة فتعتبر فكرة الإله كانعكاس لطموح انساني وهمي ، طموح

(١) يعتبر الشعور الديني صدى حنين الطفل بعد البلوغ الى ابيه . وبما ان كل قلق عاطفي ، هو في اعتقاد فرويد ، من اصل جنسي ، لذلك يعتبر موقف الانسان تجاه « الله » مشتقاً من الحياة الجنسية في نهاية المطاف .

« الانسان » الزائل الى اكتساب استقرار « المادة الخام » المطمئن .

ب - كيف نوفق الاخلاق مع انكار نظام علوي يقتضي الاحترام ؟ ولكن « بابل » بين « منذ القرن السابع عشر ، عدم وجود ارتباط ضروري بين الدين والاخلاق ، وان « الملحد قد يكون شخصاً فاضلاً » . وان نجاح الانظمة السياسية المطلقة في عصرنا الحالي ، اثبت الى حد كبير امكان وجود اخلاق « علمانية » صرفة ، تُفرض بالتهذيب الذهني منذ الطفولة ، ولها من التصلب والفعالية ما لكل انضباط ديني .

٢ - الله باعتباره علة الكون

أ - الحل الأحدي : بالمعنى الفلسفي للكلمة (لان هناك مذاهب احدية « أدبية » مثل مذهب ديدرو الذي يُعتبر عبادة شعرية « للكل الاعظم ») ، يقوم هذا الحل على اعتبار الله علة الكون الضمنية ، ولا تُشكل وجوه الكون المختلفة إلا معلولات فائضة عن هذه العلة الحقة الوحيدة .

وغالباً ما يُعتبر الموقف الرواقى موقفاً أحدياً . انه يقول بـ : « نار صناع » شاملة ، بخركية مبدعة هي في نفس الوقت حياة وعقل « متحد ، الاشياء جميعاً وتبت فيها الحياة . والواقع انها أحدية على قدر كاف من الغموض لان الرواقيين اعتبروا روح العالم هذه ، في نفس الوقت ، كائناتاً يتصف بالعناية ، هو رب البشر وسلطان الطبيعة ، مختلف بوجه ما عن « انعكاساته » وأرفع منها .

إن الأحدية الصحيحة موجودة خاصة عند سبينوزا : حقيقة واقعة واحدة الجوهر - الرب ، غير مخلوق ، « علة ذاته » ، ذو صفات غير محاوردة لا يُظهر

العالم منها الا صفتين : الفكر والامتداد . ان هذا الآله « حر » بمعنى انه لا يعمل الا بنواميس ماهيته الخاصة — ولكن يجب فهم هذه الحرية كنوع من الوجوب المبدع ، لأن جوهر الله هو ان ينمو عضوياً في شكل « صيغ » غير محدودة تمثل كل واحدة منها تبديلاً في احدى خصائصه : ان النفوس والاجساد صيغ خاصيتين هما الفكر والامتداد . وان تعددها يشكل « الطبيعة المطبّعة » Nature Naturée (بخلاف « الطبيعة المطبّعة » Nature Naturante ، أي الله بوصفه وحدانية) . فالله وحده إذن موجود . وهو امكانية مبدعة غير شخصية تتجلى « آلياً » بمخلوقات ليست سوى أوجه ضرورية عنه ؛ ووسيلة العبادة الوحيدة المتاحة للانسان هي ان يكف عن الاعتقاد بأنه « فرد » وان يشعر بذاته كتعبير موقت عن الجوهر الوحيد الخالد وان يذوب فيه طوعاً بنوع من القبول الجذلان شبيه بالقبول الموجود في الاخلاق الرواقية .

اما اَحَدِيَّة هيغل فمن نوع آخر : الله هو الفكرة اصبحت شاعرة تماماً بذاتها . انه اذن إله « في حالة التطور » ، وهو على كل وبالمنى الحقيقي شيء آخر غير الكون ، لان الكون ليس الا احدى المراحل التي تسمح للفكرة بأن تشعر بذاتها ؛ انه بالاحرى الانسانية بوصفها متمثلة في الفن والفلسفة والدين ، انه غنى مستمر يحقق الطاقات اللامتناهية الكامنة في الفكرة الاولى تحقيقاً متزايد التحسن يوماً بعد يوم .

يمكننا أخيراً ان نصنف في عداد المذاهب الاحدية رأي أفلوطين (القرن الثالث بعد الميلاد) . ان الله يبدو لاول وهلة في نظرة أفلوطين منفصلاً عن العالم — وهو ، على كل ، إله معقد واحد ومثلث في نفس الوقت ، مركب من ثلاثة أقانيم Hypostases متسلسلة (الوحدانية ، العقل ومبتكراته

اللامتناهية ، النفس مصدر الحياة والحركة) كل واحد منها يمثل نوعاً من التدني ومن انخفاض التوتر بالنسبة الى سابقه . ولكن العالم هو ، في الحقيقة ، أقنوم رابع على اتصال مع الاقانيم الاخرى ، وانعكاس أخير و اٍو عن الاقنوم الاسمى : انه يفيض عنه بالضرورة بفعل التباين والتضاد إن جاز القول ، لان تحدده وعدم تحدده نتائج واجبة عن الوحدة الالهية التامة . والله ، عند أفلوطين أيضاً ، هو العالم – وان هذه الأُحادية Monisme هي التي تسمح لنا بأن نفهم كيف لا تفقد النفس البشرية أبداً الاتصال بالوحدانية فقدانا تاماً ، وكيف يمكنها ان تعود إلى الذوبان فيها ثانية بفضل مسماها المستمر في سبيل « الهداية » .

ب – الله كعلة استشرافية مفارقة للمخلوقات – تقبل هذه النظرة تعليين مختلفين تمام الاختلاف :

الله كعقل محض مصدر ورُكن النواميس العقلانية المحركة للعالم .
والله كشخص أخلاقي ، هو دون شك إرادة عاقلة ولكنها ارادة خيرة أيضاً لا تكتفي بتحريك الكون بل توجهه ايضاً وتقرض عليه أخلاقاً .

١ – الإله – العقل : – انها مثلاً نظرة أريسطو الذي اعتقد ان الله يتجلى خاصة كمحرك أول ، كفكرة ثابتة خالدة ، وكمال غريب عن العالم جاهل بالعالم المنوط به . هذا العالم ، في أبسط جزئياته ، « مادة » غير معينة تنزع الى صور متزايدة الكمال ، وان صورة الصور ، الصورة التي تُؤَلد عن بُعد كل حركات الطبيعة وتبدلاتها (دون أن تعرفها) ، هي الله : انه عقل غير شخصي لا يفكر إلا في ذاته (فالكمال لا يفكر فيما هو كامل أي في ذاته) . ويبث الحركة ، عن غير علم ، في جميع مراتب المادة (التي لم يخلقها) بفعل .

جاذبية كماله .

هذا هو « آله الفلاسفة » (بحسب عبارة بأسكال الشهيرة) الذي تبناه كثير من المفكرين اعتباراً من ديكارت حتى هؤلاء العقلانيين الحديثين الذين ، على عداهم للجوء الديانة المسيحية إلى الأنسنة الوصفية AnthropomorPhisme أي الى تعريف الآلهيات بواسطة المفاهيم الانسانية ^(١) ، لا يتخلون مع ذلك عن المفهوم القائل بمبدأ عقلائي يوجه الكون (ولعلمهم لا يرفضون الفكرة القائلة بـ « آله رياضي » - كما قال الفيلسوف الانكليزي جينز) .

٢ - الاله الانلاقي - لأول مرة في الفلسفة الغربية ومع كثير من الغموض ، ظهر عند افلاطون ، فيما يبدو ، المفهوم القائل بوجود كائن استشرافي مفارق للكون ، يتميز بأنه في نفس الوقت عقل اسمى وعناية لا متناهية العدل والصلاح .

فأله هو مثال الخير ، مثال المثال ، المبدأ الذي يركز في ذاته كل الكمالات . يبدو ان افلاطون يعتبره أحياناً شخصاً واحداً ، سرمدياً ، ثابتاً ، أخلاقياً ، متصفاً بالعناية .

رأى قدماء الكنعانية (ولا سيما القديس اغسطينوس) هذه النظرات مع انكار اليهودية . وأضيفت على الاله المسيحي بوجه خاص الخصائص الميتافيزيقية الصادرة عن تعاليم الكتاب المقدس والتي لم يحط الفلاسفة القدماء بها علماً ، ونعني : إمكانية الخلق التامة ، القدرة الكلية ، اللاتناهي ^(٢) . هكذا تكون

(١) كـ تعريف الآلة مثلاً بفكرة الصلاح وفكرة العدالة . . الخ .

(٢) في حين اعتبر الكتاب المقدس الله خالق كل شيء ، لم ير القدماء في الله الا منظماً عقلياً لمادة موجودة بذاتها . أضف الى ذلك انهم لم يتصوروا الله ككائن غير متناه ، لأن عدم التعدد وعدم التميز في اعتقادهم ما من صفات المادة ، أخيراً لا يتصف الله في الفلسفة القديمة بأنه كلي القدرة وذلك بمعنى انه لم يخلق المادة وهو جاهل بها - فالمادة لما يصورها من نفس غريبة تماماً عن الطبيعة الالهية (قال اريستو « ثم اشياء يجدر بالله ان لا يراها »)

٢ - تستعمل بعض الكتب العربية تعبير الاله الخير والاله الشر .

المفهوم القائل بكائن كامل ، مصدر كل وجود وكل قيمة ، لا نهاية لقدرته وصلاحه ، عقل أسمى وخالد وغير متناهٍ (أي لا هو في زمان ولا في مكان) - وهو مفهوم يثير كثيراً من المشكلات (مشكلة الشر الأرضي والحرية الإنسانية الخ ...) وقد حاول اللاهوتيون الغربيون خلال ألف عام ان يأتوا بمجل لها كلٌ بحسب ميوله العميقة : فأعطى القديس اوغسطينوس أهمية كبرى للحدث ، « للإشراق » illumination لفهم الله ؛ وحدد القديس توما الميادين الخاصة بكل من الايمان والعقل تحديداً دقيقاً وحرص « دونس سكوت » على تجنب كل « عدوى هيلينية » (بريهيه) فأكد ان الله هو أساساً إرادة حرة لا يتقيد بأي قاعدة خارجية (فلو اراد لجعل $2 + 2 = 5$ ، او لجعل من قتل الاب عملاً اخلاقياً صالحاً) ، الخ .

٣ - الله باعتباره أخذاً في التحقق والحدوث

سنوجز القول في المذاهب المستوحية من هذه النظرة (وذلك رغم أهمية هذه المذاهب) ، لانها قلما اكتسبت شكلاً متمذهباً و « ميتافيزيقياً » حقاً . وهو على كلٍ تتجلى في وجوه بالغة التنوع :

فمن جهة ، لدينا الاساطير المتأثرة بالأنسنة الوصفية ، وهي تنحدر من كل اصل وتصف الكون على انه مسرح لصراع قائم بين « قوتين » (المحبة والبغضاء) بالنسبة الى امبيدوكليس في القرن الخامس قبل الميلاد ، وهرمز مبدأ الخير وأهريمان مبدأ الشر^(٢) بالنسبة الى زرداشت الفارسي في القرن الرابع قبل

الميلاد ، الخ) . ويجب ان يكتب النصر للقوة الاولى بمساعدة البشر ، وهذا ما يسمى بالمناوية نسبة الى ماني (القرن الثالث بعد الميلاد) الذي نشر افكار زرداشت وعمما .

وبمعنى مختلف جداً ، لدينا النظرات البارة التي جاء بها مفكرون مثل رينان و برونشوينغ . فقد قال هؤلاء بأن كلمة « الله » ليست الا رمزاً يعبر عن هذا الميل الى المعقولة الخالصة المتزهة عن الغرض ، وهو ميل يكتشفه كل انسان في ذاته حديثاً اذا انقشعت غيوم الانفعال الاناني ، ويدفع المرء الى التخلي عن فريته الضيقة من اجل مثل اعلى شامل (يقوم على المعرفة والمحبة) . انه اذن إله في حالة التحقق والحدوث ، ولكن بمعنى مختلف عن معنى الأحدية : لأن تحققة المضطرد ليس نتيجة تطور ضروري ومحدد (كما عند افلوطين ، سبينوزا ، او هيجل) ، بل ينبغي له جهد البشر الارادي لينتشل نفسه من « الانا » ، من التعدد ، ومما هو بيولوجي ، وليوجد شيئاً فشيئاً تواصل الافكار – الالهية الحقة الوحيدة .

وبين هاتين النظرتين تقع نظرة و . جامس : اله محدود نستطيع ان نسدي له العون في صنعه بقدر ما يُساعدنا ؛ وكونٌ ناقص لم يتحقق كل شيء فيه ، ينطوي على المخاطرة والمغامرة ، ويمكن للاصفاء الحر الصادر عن كل انسان فيه ان يُسهم في المصير النهائي . لا يوجد في العالم نزوع الى « الافضل » بشكل آلي ، فالأفضل ليس سوى رجاء يتعلق الى حد كبير بما ستكون عليه ارادتنا نحن .

٤ - الأداة على وجود الاله

منذ القديم والفلاسفة واللاهوتيون يحاولون « اثبات » وجود الله . ولن نحاول هنا الا ان نذكر ، بصورة موجزة ، المبادئ التي تستوحى منها هذه المحاولات .

يمكننا أولاً ان نذكر ضرورة وجود محرك اول . او ان نقول ان العالم في مجموعه يبدو كـ « حادث » (اي لا يملك في ذاته سبب وجوده) ونخلص من ذلك الى وجود كائن كامل يكون « علة ذاته » . ويمكننا ايضاً ان نشير الى وجود « انسجام » في الكون لا يمكن ان يفسر الا بفعل خالق (او منظم) عاقل .

ولكن كنط فضل على كل هذه « البراهين » (التي شرحها اريسطو وافلاطون والرواقيون ...) دليلاً « اخلاقياً » : الا وهو مفهوم « الواجب » ، اساس الاخلاق ، (التي يجد كل انسان صداها في نفسه) ويستدعي الحقيقة الواقعة لكائن اسمى يحكم بالثواب والعقاب .

أخيراً ، البرهان الشهير المسمى بالبرهان التجريدي العام الذي أوجده القديس آنسيلم في القرن التاسع عشر واخذه فيما بعد ديكارت ومالبرانش وسبينوزا ولايبنتز وهيغل ... ولا يزال محافظاً على أهميته في يومنا هذا ^(١) :

(١) ان المناقشات التي اثارها هذا البرهان منذ اكتشافه لقيت مدى حاداً في الخلاف الذي يفصل اليوم ، في ميدان الرياضيات وعلم المنطق ، بين « الكونتوريين » وخصومهم . انها دائماً مسألة معرفة ما يلي : هل التعاريف مبدعة ، وهل تصور الفكر البشري لاخذ الجواهر يستدعي الحقيقة الواقعة لهذا المفهوم .

إن جوهر الله وتعريفه الاساسي انه كامل ويملك جميع الكمالات . وبما ان الوجود كمال لذلك لا بد من وجود الله .

ان كل هذه البراهين قابلة للنقاش - ولقد نوقشت بوجه خاص من قبل كنط - لانها تستند الى مفاهيم (الانسجام ، الكمال ...) مألها من معنى الا على النطاق الانساني . ولقد سبق لباسكال التنويه بأنها لا تستطيع ان 'تقنع' الا من كان قلبه عامراً بالايان من قبل' .

اكثر ما هنالك ، يمكن أن يوحى تلاقي هذه البراهين بالفكرة القائلة بأن في الكون ميلا الى « اظهار » قيمٍ عليا - ولكنه غير شبيه أبدأ بالاله الشخصي العقلاي الذي تؤمن به مذاهب المؤلثة (بل لا يشبه أبدأ حتى الوحدة الكلية القدرة والتي تؤمن بها المذاهب الاحدية) .

ان البرهان التجريدي العام ، وهو اكثر البراهين استهواء ، غير قادر هو نفسه على « اثبات » وجود الله (كان غونيلون معاصر القديس آنسيلم يعترض على هذا الاخير بأن تصور « جزيرة ميمونة حافلة بالمذات ولا يمكن تخيل جزيرة أجمل منها » لا يستدعي وجود هذه الاعجوبة حقاً) ؛ وعلى الاقل اعل دقته المنطقية الخارقة (المبشرة بدقة هاملان المنطقية) التي تستهدف « اظهار » الاله من سياق جدلي محض ، تبرز هذه الخاصية الاولى المميزة للفكر (التي لا يمكن تفسيرها في نظرة طبيعية ضيقة) الا وهي انه يقين من الامكانية الخلاقة الفعالة ..

الا يمكن اكتناه وجود الاله ؛ كما اعتقد برغسون ، الا بواسطة « تجربة » - وهي تجربة اعتقد انه وجدها في التصوف الذي لا يمكن تفسيره ، في اعتقاده

بغير فعل مبدأ استشراقي؟ ولكن ديلاكروا انطلق من دراسة الظاهرة الصوفية دراسة موضوعية فانتهى الى تفسيرها تفسيراً طبيعياً : انها لا تُعبر الا عن نشاط لا شعوري (وبالتالي غير استشرافي) عند الانسان .

والحقيقة ، لعل الدليل الصحيح الوحيد على وجود حقيقة استشرافية واقعة هو دليل الاهتداء الى الايمان - خاصة (كما كانت مثلاً حالة العالم البيولوجي نيقول المتوفي عام ١٩٣٦) حينما يمس « العون الرباني » الحاداً عقلاً نياً مؤطداً . انها تجربة صحيحة ولكن لا يمكن البرهنة عليها ولا تلزم الآخرين ، ولا يسمعها ان تكتسب بالنسبة الى الراصد الخارجي سوى قيمة عامل « ووسيط »

• Catalyseur

٥ - الصعوبات المرتبطة بفكرة الآله

لئن بدا « اثبات » الله أمراً مستحيلاً^(١) ، فان الحجج التي يمكن معارضتها بها كثيرة العدد - ولا سيما معارضته بوجود الشر . وان الحل الذي جاء به لا يبتز لا يقنع تمام الاقتناع ولكنه جديرٌ بالذكر لما يتصف به من براعة .

في عقل الله تكمن « الجواهر » اللامتناهية في العدد ، أي الامكانات المثالية القابلة للتجسد في « موجودات » حقيقية ؛ واعتباراً من هذه الجواهر ، كان الله حراً منطقياً في ان يبني عوالم مختلفة لا نهاية لها ، اذ ان كل عالم يمكن يشكل

(١) ان الفكرة القائلة بأن الله يحس بالقلب وان الايمان يجب ان يتأكد بصورة مستقلة عن العقل وحده ، هي ، على كل ، فكرة تبدو مطابقة لرأي الكسبة العام واننا نعلم الشروح . سي اعطاها باسكال عن هذه الفكرة ، ثم الوجودية المسيحية الصادرة عن الفيلسوف كيركغارد الذي ذهب الى عبثية الايمان هي التي ينبغي لها ان ترسي دعائم الايمان .

تركيبة معينة من الجواهر (هناك عدد لا متناه من أمثال هذه التركيبات : لأن كل « الممكنات » ليست « ممكنة معاً » ، وإن إدخال هذا « الممكن » في مخطط كوني من شأنه أن يزيح « ممكناً » آخر عن هذا المخطط . ففي مخطط كوني يشتمل على الامكانية التالية : « توفي سبينوزا في مدينة لاهاي » لا يمكن دخول الامكانية التالية : « توفي سبينوزا في مدينة أمستردام » .

من بين هذا العدد اللامتناهي من العوالم الممكنة ، أوجد الله العالم الأفضل ، أي العالم الذي تضم فيه تركيبة « الممكنات معاً » أعلى نسبة من الكمالات . فالنظرة المحدودة (مثل نظرة الانسان) قد تتراءى لها اوجه عديدة في الكون على انها « سيئة » (الألم ، المعصية ...) ولكن النظرة الاجمالية تبين ان كل نقص ظاهري هو ، في الحقيقة ، ضروري لوجود كمال في مجال آخر . إن كل شيء بلغ من صحة الترابط مبلغاً بحيث ان حذف أدنى شيء ، باعتباره « سيئاً » قد يشكل عملاً إيجابياً ؛ ولكن هذا العمل الايجابي يتضامل أمام العمل السلبي الناجم عن اختفاء الكمال الذي كان مرتبطاً به بالضرورة : وحينئذ لا يعود العالم أفضل عالم ممكن .

ولكن مختلف الاعتراضات على مفهوم الاله (الشر ، الحرية الانسانية...) تبدو طفيفة جداً أمام صعوبة صحيحة ضد المذهب الأحدي كما ضد مذهب المؤلّهة - وهي صعوبة معنى الخلق . فلنقل بالكلام الدارج : ما حاجة الكمال إلى خلق عالم من المخلوقات الناقصة ؟ إن كل التفسيرات التي يمكن ان نحاول إعطاءها عن هذا اللغز تظهر غير كافية بشكل مضحك ، ويكون من نتيجتها ان نعطي عن الاله صورة مخزية متصفة بالأنسنّة الوصفية ، صورة كائن يرغب في ان يُعبد ويرغب في التمتع بربوبيته الخاصة . وان اللغز ليزداد تعقيداً أيضاً

لو قبلنا ، مع اللاهوت المسيحي مثلاً ، بخلود النفس البشرية . فكما قال هيوم
بغلظة وهو مسجى على سرير الموت « ما حاجة الاله إلى روح حَمَّالٍ نجده نحموراً
منذ الساعة العاشرة كل صباح ؟

أ - لا تصدر كل هذه العوائق ، كما لاحظ برغسون ، عن عيب أساسي في
الطريقة : « إننا نبني تصوراً ما بصورة مسبقة ، ونتفق على القول بأنه فكرة
الله ، ونستنتج منه حينئذ الخصائص التي يجب ان تتوفر في العالم : فإذا لم تتوفر
فيه خلصنا إلى القول بعدم وجود الاله » .

ولكن « استنطاق التجربة » ، كما حذب برغسون ذلك فيما بعد ، بدا لناقليل
الاقناع - على الأقل ما دمننا بصدد الظاهرة الصوفية . والحقيقة (وهذه
الملحوظة ستشكل خاتمة لفصل لا يمكنه طبعاً ان يشتمل على أي ملحوظة
أخرى أكثر قطعياً) ، ان ما تُظهره « تجربة » الكون في مجموعه - انحطاطه
ورفعته وطالمة التطوري ... - هو أن نظرة على طريقة و . جامس تبدو
فيما نعتقد شبه معقولة . فهي إذا ما دجت بالاراء الواردة في نهاية الفصل السابع
أمكنها ان تقدم الحل المرضي للقائل بِمَثَلٍ اعلى آخذ في التحقق والحدوث تحت
ضغط « طاقة ربانية يمكن لكل مخلوق ان يفنيها بمبادرته الحرة رغم قبضه عنها
- وهو حل يتميز بجاذبية بالغة ألا وهي انه يعطي تبريراً عقلانياً عن الانسان
وعن الوجود بوجه عام .

الميتافيزيقا في الشرق

١ - الشرق والغرب

حدّد بلانفيل مشكلة « المخالفات النحوية المسموحة في الشعر » بقوله : « المشكلة غير موجودة » ؛ ولربما ملنا نحن أيضاً الى اختصار هذا الفصل الاخير بهذه الجملة الواحدة . إذ يجب ان نقبل كواقعة لاشك فيها (ودون ان يشكل هذا 'حكماً قيمياً ') ، ان الحضارات الشرقية المختلفة لم تعرف أبداً ما هو شبيه بالنظريات الميتافيزيقية الكبرى التي وضعها الغرب ، وبالمذاهب التي انصرف إليها في استمرار منذ آلاف السنين .

إن بعض المفكرين المقتنعين بتفوق « الحكمة الشرقية » الاجمالي على الحضارات الغربية ذات النزعة المادية سيحتجون ولا شك على هذا الرأي . ونحن نعرف نظرتهم كما تجلّت في انتاج غينون : لو أراد الشرقي ان يكلف نفسه العناء لامكنه ان يفهم وأن يستخدم بيُسّر هذه « المعارف » والمعلوم والميتافيزيقا التي يفتخر بها الغرب أشد افتخار . فلئن لم يفعل ذلك إلا قليلاً قَلِيَّتَجَنَّبَ الابتعاد عن المعرفة الصحيحة القائمة على الوحدة والتركيز ، في حين ان « المعارف » الغربية ليست سوى تحليلات سطحية وتشبيحات محدودة

وساذجة (صالحة على الاكثر « لطفل في الثامنة » كما يعتقد الحكماء الهنود فيما يبدو) . فالشرقي لا يحتاج أبداً الى الميتافيزيقا (ولا الى العلوم) ولا يحتاج الى الخضوع لمطالباتنا « العقلانية » الاصطناعية : لانه يملك الميتافيزيقا الحقة والعلم الحق القائم على امتلاك مبدأ النظام الشامل الذي تتعلق به الاشياء جميعاً ؛ انها ثمار الادراك الحقيقي الذي يقوم على التبحر في المطلق « بوسائل تنقيب غريبة تماماً على الاوربيين الحاليين » ، « وهي معرفة فوق المعارف الفردية والعقلانية ، حدسية ... ومستقلة عن كل نظرية نسبية » (غينون)^(١)

لعل هذا المفهوم ينطوي ، تحت هذه المبالغات الغربية ، على ومضة حقيقة : فن المؤكد ان الفكر الشرقي يخضع لمبدأ أساسي ، مبدأ وحدة العالم ، مبدأ الكون - الواحد . اما الفكر الانساني فهو في نفس الوقت جزء لا يتجزأ منه و (نظراً لعدم انقسامه) صورة أمينة عنه . ولا يسع جهوده الروحانية الا ان تستهدف قبول التبعية الثامة إزاء هذا الكل .

فلنلاحظ ان هذا المبدأ ليس مخالفاً للصواب في حد ذاته : فنحن نراه لدى بعض المفكرين الغربيين ، عند الرواقين مثلاً ؛ ولعل الطرائق النصف - نفسية والنصف - فيزيولوجية (المطبقة في الهند خاصة) التي يمكن الوصول بواسطتها الى الانصهار المنسجم بين وتيرة الفرد والتوتيرة الكونية ، نقول لعل هذه الطرائق ليست مختلفة جداً عن الطرائق التي يستخدمها المتصوفون المسيحيون لبخوغ الانخراط والمشاركة^(٢) . يمكننا اخيراً ان نفترض بأن حالة الذوبان في

(١) « الحدس » المقصود هنا لا علاقة له البتة بالحدس البيولوجي أو العاطفي كما عند برغون مثلاً .

(٢) من احوال الصوفية - العرب -

الكل ، التي يهدف اليها الحكيم الهندوسي ، قريبة جداً من هذا الشعور به « الليل الحالك » ، والذي يجعل الانسان وحيداً امام الكائن اللامتناهي ، وهو شعور تحدث عنه كثير من المتصوفين الغربيين .

فلنمحب اذن لان الروحانية الشرقية (التي لا تبدو شديدة الاختلاف ، في جوهرها ، عن بعض التأملات الغربية) لم تمتد قط إلى هذا البحث (المتأفريقي والعلمي) القابل للتوسيع إلى ما لا نهاية والذي نقل إلينا الهيلينيون مَثَلَهُ الأعلى ؟ لا شك ان السبب يرجع الى تأثيرها الديني العميق . ولقد سبق لنا ان عرفنا الدين كإيمان بنظام علوي للاشياء . ويمكننا ان نضيف هنا قولنا ان هذا الايمان يكاد يكون مقروناً لا محالة بهذا الشعور الذي وصفه أولو بأَنه حدس مُفزع وفاتن معاً ينبىء بخضوع الانسان التام ازاء هذا النظام : وهذا ما عبر عنه المفكر العربي ابن خلدون (المقدمة Prolegomènes) بما معناه : ان الاعتراف بوحداية الله اقرار ضمني بمعجزنا عن فهم علل الاشياء وسيرها ؛ وهو يدل على اننا نترك أمر فهمها لحالها ... وبتمبير آخر ، ان الرضى التام بالنظام يحول دون كل مسعى لفهم هذا النظام .

ولكن ميزة « الاعجوبة اليونانية » التي اشاد بها رينان ، هي في الحقيقة ظهور (حادثة واحدة ومستغلقة) موقف ديني يزيح البحث العقلاني لدى جماعة بشرية (منحدره عن الآشيين والدوريين في الالفين الاولين قبل الميلاد) . فالديانة اليونانية هي الوحيدة التي يفسح معبدها المجال لربات الشعر والهة الفكر التي تسهر على الفنون والمعرفة . ولقد كان تأثيرها من القوة بحيث نجحت ، في هذا المجال ، في تعديل روح العداء العقلاني في الفكر المسيحي .

وهذا ما يفسر ظهور شخص مثل مالبرانش (وغيره) مؤمن بإيمان الحكيم

الشرقي بتبعيتنا التامة تجاه الله ، وكافٍ بالبحث الميتافيزيقي والعلمي .

أي حكمة أفضل ؟ إقبال الغرب على البحث باندفاع وتعطش دائم ، أم
ركون الشرق إلى الهدوء السليبي ؟ فلنكتف بهذا الخصوص بهاتين الملاحظتين :

أولاً ، ان النقاط السلبية المميزة للحضارة الغربية (الاضطرابات الاجتماعية ،
الحروب ...) ربما تجد ما يوازنها إلى حد كبير في البؤس الفظيع الحال منذ
قرون بمئات الملايين من سكان هذه الاقطار الشرقية التي يُعتبر تخلفها الاقتصادي
نتيجة مباشرة لرفض السكان ان يصبحوا ، كما طلب ديكارت ، « سادة الطبيعة
واصحابها » .

ثانياً ، ان المبدأ التطوري الذي يبدو انه يوجه الكون نحو اشكال متزايدة
التقيد دائماً (وهذا أحد مكاسب العلم الغربي) لعله يدل على ان الاستعداد
الصحيح لدى الكائن البشري يكمن ، احتمالاً ، في الاسهام في حركة المطلق
المبدعة أكثر مما في تأمل هذا المطلق .

ولكن هاتين الملاحظتين لا يسمها الزعم بأنها تشكلان حكماً نهائياً على
هذه « المواقف أمام الحياة » يبدو من الصعب تسميتها بالميتافيزيقا (التي بقي
علينا ان نصفها وصفاً موجزاً ،

٢ - الاسلام

لقد تأثر الاسلام ولا شك بالتيارات الفكرية الغربية وذلك في مرحلة
نشوئه وخاصة خلال نموه وتوسعه الجغرافي . تؤمن الديانة الاسلامية بالله

واحد ، خالد ، قدير ، خلق العالم في سبعة أيام . ونرى فيها ما نرى في الديانتين المسيحية واليهودية : الجنة والنار ، الملائكة والجن ، خطيئة الانسان الاول ، الدينونة الاخيرة ...

اعتباراً من القرن الثامن ، بدأ الاسلام يتحول من موقف القبول السلبي الى موقف التحري العقلائي . وصار له مفكره « الميتافيزيقيون » بعدما أتاح الفتوحات فرصة الاحتكاك بالفكر اليوناني . وقد تميز هذا التطور بمايلي :

١ - ظهور تيار متأثر بالاغلاطونية الحديثة : الصوفية . ويتجلى ذلك خاصة في افكار ابن العربي الذي تأثر تأثراً يكاد يكون كلياً بنظرات أفلوطين .

٢ - باعداد ميتافيزيقا حقة (بالمعنى الغربي للكلمة) تحتل مكاناً مشرفاً في تاريخ الفلسفة ، ولكنها تشكل مزيجاً عجيباً من افكار افلاطون واريستو ولا تدخل الافكار الاسلامية فيها الا بصورة ثانوية . ويرتكز محور هذه الميتافيزيقا على مشكلة العلاقة بين الحرية الانسانية والمشيئة الربانية ، اما الحل فيسير إجمالاً في منحى جبري وأحدّي . (وفي هذا يتجلى طابعها الشرقي) .

ان ما أخذه ابن سينا او ابن رشد عن التفكير اليوناني هو خاصة فكرة اله واحد ، عقل محض ، يفيض عنه العالم المتمدد بالضرورة . انها اذن تقيدية (جبرية) تامة ، لان كل انسان لا يبدو الا كوجه موقت من أوجه امكانية الخلق الالهية (الامر الذي يؤدي منطقياً الى إنكار الحرية وحتى الى نفي وجود نفس شخصية) .

٣ - البوذية

ان الحضارة الهندية المعقدة هي ، فيما تعلم ، حصيلّة انصهار مجموعة من العوامل انصهاراً بطيئاً . وترجع هذه العوامل الى مساهمة الدرافيديين (وهم

من السكان المحليين نسبياً) من جهة ، ومن جهة أخرى الى مساهمة مختلفة
اختلفاً تماماً أتت عن الفاتحين « الآريين » الذين جاءوا من الشمال الغربي ، ربما
حوالي منتصف الالف الثاني قبل تاريخنا . وفيما يخص المشكلة التي تهمننا هنا ،
ليس مغالفاً للصواب أن نعرف تطور « الفكر الهندي » على انه انصهار متدرج
لمفاهيم الفاتحين في البوتقة الشرقية .

فقد كان هؤلاء الفاتحون من أشقاء أو من أبناء عمومة مؤسسي (الآشيون
ثم الدأوريون) الحضارة الهلينية . وان ما يبدية الرينغ فيدا « أقدم مجموعة
للمعتقدات الآرية ، هو دين شبيه جداً بديانة اليونانيين « الكلاسيكيين » ، مع
معبدها الذي يتحكم فيه اله أعلى ، « فاروتا » يتصف بأنه خالق ومنظم ،
مصدر النظام الاخلاقي (ليس بعيداً جداً عما سمي فيما بعد في الفكر اليوناني
بشال المثل الافلاطونية) . وهي ، على كل ، دنة متفائلة وذات نزعة
صوفية محدودة (مثل ديانة اليونان) ؛ مع العلم بأن الآلهة – باستثناء فاروتا –
موجودة تحت تبعية الانسان الذي يستطيع التغلب عليها بواسطة الطقوس
الدينية والذابح . أما التأمل الميتافيزيقي ويظهر بالاحرى في الاوبانيشاد)
فيبيدي طابعاً عقلانياً واضحاً ويمكن تشبيهه بالتفكير الرواقي بكل سهولة ؛
مثلاً : الكائن الاسمى الاوحد (البراهمان) ، قوة كونية ونفسية توحى بكل
تجليات العالم – والذات ، (الاتقان) ، هذه الشرارة الروحية المفردة بكل
موجود ، هي جزء من هذه النفس الكلية ومصيرها الذوبان فيها عاجلاً
آجلاً .

وسرعان ما تكدرت هذه التأملات البراهمانية (المتفائلة ، لانها تسهم
الانسان في « الالهية ») ، تحت تأثير مبادئ هندية محض ، ولا سيما مبدأ

التناسخ ، وجسم التقمصات المتتالية اللامتناهي والتي يتعلق كل منها بالأفعال المرتكبة في الحياة السابقة (مبدأ الحرما) . ولقد كانت البراهمانية تفسر هذه النظرة ، فيما يبدو ، تفسيراً متفائلاً . فكانت تقول بأن إمكان الخلاص من هذه الدوامة منوط باستعداد الفرد الذي ينبغي له في سبيل ذلك ان يهدف الى التحرر ، إبان حياته ، من كل نزوة فردية أثنية – وهذا ما يساعد على عودته النهائية الى الكائن الاسمي (البراهمان) .

إن تعاليم بوذا (في القرن السادس قبل الميلاد) اظهرت انتصار النزعة السلبية المعادية للميتافيزيقا والخاصة بالفكر الشرقي ، على التأمل الآري . والحقيقة ان البوذية تطرح مفهوم النفس الكلية ، وتجهل المبدأ الفردي ؛ ويتلخص مذهبها في أربع « حقائق » أساسية : الوجود ألم ؛ الألم ثمرة الرغبة (وفيما بعد قال شوبنهاور « ارادة الحياة ») ^(١) التي تولد « دون توقف » تقمصات جديدة مؤلمة ولا يمكن تخطيمها الا بإلغاء هذه الرغبة . ولا يُحصل على هذه النتيجة الا عن طريق الزهد ، عن طريق « التأمل الخالص » الذي بواسطته يُقنع الحكيم نفسه بعدم جدوى الأشياء وبزوالها ، وحينئذ تنعدم في ذاته كل ارادة ، كل فكرة ، يصل الى النيرفانا (وهي غير الموت ، ولكنها حال من الطمأنينة السلبية ، وهروب خارج حتمية الصيرورة) .

انها اذن نظام أخلاقي أكثر منها ديانة (وبشكل خاص أكثر منها نظرة ميتافيزيقية . ومعلوم ايضاً ان المذهب بعد ما سيطر خلال خمسة عشر قرناً على

(١) استوحيت ميتافيزيقا الفيلسوف الالمانى شوبنهاور كثيراً من كنهات ومن الفكر الهندوسي في نفس الوقت ، وكان قد اكتشف حديثاً آنذاك - وعلى كل ، لقد اكبه شوبنهاور طابعاً مذهبياً غريباً بشكل تام .

القارة الهندية (وانتشر في بلدان مختلفة في جنوب شرق آسيا حيث بقي الى هذا اليوم) تغلب عليه في الهند اصلاح - معاكس قامت به البراهمانية . وعلى كل ، حافظ هذا الاصلاح على قسم ملحوظ من تأثير المذهب ؛ مثلاً ، نظرتة المتشائمة التي تؤدي الى هذا التركيب المعقد ، ونعني الهندوسية النصف - خرافة النصف - ديانة ، والتي لاتزال اليوم ايضاً تشكل أساس النفسية الشعبية الهندية (وتوجهها نحو التنسك المتزمت أو الصوفي) .

٤ - الفكر الصيني

ان الفكر الصيني (والصين بنّت حقاً « حضارة » بالمعنى الذي يضيفه الغرب على الكلمة) مفيد بوجه خاص ؛ فهو يتراءى كـ « مذهب عملي توفيقى » كـ « نوع من الوضعية المحافظة تقبل كل الاشكال الدينية بمقدار ما تظهر من فعالية ... ولكنها لا تعكف في الحقيقة الا على احترام التقاليد » (غرانية) . يتميز الصيني ببعده عن روح التمذهب . فهو لم يضع ديانة ولا فلسفة بالمعنى الحقيقي للكلمة . وتبدو خيالاته الفكرية كتركيب مستغلق يتجاوز فيه التأثير البوذي (الذي توطد في البلاد في السنوات الاولى من التاريخ المسيحي) مع تيارين فكريين محليين : الكونفوشيوسية و التاوية . وفوق هذا المزيج الاصطفائي المنصر ينتصب هيكل واسع يضم آلهة وشياطين من مناشيء مختلفة وطقوس دينية لا عد لها ولا حصر ، قريبة من السحر .

آ - الكونفوشيوسية : إن كونفوشيوس (القرن السادس قبل الميلاد) الذي نهض بدور أساسي في اعداد الحضارة الفكرية الصينية ليس بالفكر

المجدد ، ولكنه « عبّر الى الابد عن مطامح ومعتقدات ومفاهيم كانت موجودة منذ فجر الزمن في أذهان بني قومه » (إسكارا) . فليس مذهبه بالمذهب الميتافيزيقي ولا الديني ، بل يتراءى كحكمة انسانية خالصة تشرح مجموع القواعد المنطقية والاخلاقية الكفيلة بتأمين الاستقرار الداخلي في الفرد والمجتمع وفيما بعد (حوالي العام ١٠٠) دون شك ، ازدهرت كونفوشوسية جديدة اكثر فلسفة واكثر عقلانية . بيد ان هذا التحول جرى تحت تأثيرات غريبة لا شك فيها ، من أصل فارسي خاصة (المانوية) .

ب - التاوية : يبدو الفكر التاوي ، لأول وهلة ، أكثر فلسفة . ولعله يرجع في اصله البعيد الى الطقوس السحرية القديمة جداً ، ولكن صيغته لم توضع الا في القرن السادس قبل الميلاد ، بفضل شخص أسطوري تقريباً : لاوتسو .

التاو : هو المبدأ الموجه للكون ، نوع من الوتيرة المبدعة ، وانسجام الأضداد ، يوحد نشاط اليانغ (مذكر) ونشاط اليينغ (مؤنث) ، ويجب ان يكون رائد الحكيم الشعور بهذا الازدواج الاصلي لبتقلب عليه ويصل الى الذوبان في النظام الكوني (واذا اقتضت الحال - وهذا هو الوجه السحري المستمر في المذهب - أن يؤثر عليه) .

ولكن ، في الواقع ، اذا املنا هذا الجنوح الى السحر والعرافة والذي يشكل نوعاً من « التبسيط » المكشوف من اجل النفسية الشعبية ، فان التاوية تؤدي الى نوع من الصوفية ، الى نوع من السلبية قريبة جداً من سلبية البوذية التي انسجمت معها بيسر . فبالأمل والزهد يسعى المريد التاوي

للتكيف مع التأو ، اي مع المبدأ الموجه للكون ، وان يتمازج اذن مع الوحدة الكلية .

وفيا بعد ، « كما » تطورت التأوية اما نحو موقف متشائم وقدري ، نحو نوع من الاستسلام بهجري الاشياء (يانغ - تشو) ؛ أو نحو أساطير خلافة الاثر لا تدخل في حصر (المصدر الاساسي للفن الصيني) ؛ او - تحت تأثير البوذية - نحو اخلاقيات محض .

من هذا الاستعراض الموجز لاهم وجوه « الحكمة المشرقية » ، يمكننا اذن ان نستنتج ، فيما يبدو وكما قلنا (دون ان نميل الى الزعم باننا نطلق احكاماً قيمية) ، ان هذه الحكمة لم تضع ما يشبه تعدد - ولعله تعدد مخيب للأمل - المذاهب الميتافيزيقية في البلدان الغربية .



الخاتمة

إذا نظرنا الى لوحة الميتافيزيقا الغربية من خلال تعددها وتناقضاتها (التي تزداد بروزاً بسبب هذا العرض « الموجز » الاضطرابي) ، أبدت لنا ولا شك وجهاً قليل الارضاء ومطابقاً أشد المطابقة ، لأول وهلة ، لحكم فوتينيل - الذي اعتبرها (وذلك منذ القرن السابع عشر ...) خلاصة موجزة عن « جنون الفكر البشري » . ألا يسعنا ، مع ذلك ، ان نفترض بأن كل نظرة من هذه النظرات الشديدة التناقض في الظاهر تمثل وجهة نظر ليست « خاطئة » وانما تمذهب وتخطط ، بصورة « انسانية » ، أحد وجوه الحقيقة الواقعة الحقة التي لا يتسنى للفكر الانساني ان يبلغها في كليتها ؟ لقد كان علم النفس التقليدي يميز ثلاث مملكات في هذا الفكر : العاطفة ، العقل ، الإرادة (وهذه الوجوه الثلاثة يمكنها تماماً ان تكون انعكاساً عن التمييز الذي اعتقدنا اننا نستطيع ان نقيمه بين « النفسية الاولى » و « النفسية الثانوية » وصراع « الانفعالية - الفاعلية » الناجم عن هاتين النفسيتين) . وحينئذ الا تصبح المواقف الميتافيزيقية الثلاثة الاساسية التي وقعنا عليها على امتداد الفصول السابقة ، تعبيرات صحيحة عن العناصر الاساسية الثلاثة المكونة للفكر ؟

المنظرة التوفيقية قد تبدو مخالفة للصواب : مثلاً ، باقتصارنا على المشكلة الاخيرة التي تطرقنا اليها ، كيف يتسنى للآله ان يكون في نفس الوقت

غير موجود ، موجوداً ، وآخذاً في التحقق والحدوث ؟ حسبنا مع ذلك ان
ثقبل بأن المجهول الذي تسمى لان تحيط به هذه التعاريف الثلاثة التجريدية
(وبالتالي ، يتصف كل منها بأنه تعريف ناقص) ، لا يشبه في الحقيقة اياً من
« الموجودات » التي يعرضها العالم الخارجي ، ولكنه يشكل مع ذلك حقيقة
واقعة أقرب الى « الخلق » التطوري منها الى الوجود الثابت .

حينئذ لا تعود النظرة الميتافيزيقية ، وبالأحرى النظرات الميتافيزيقية ،
مثلة لمجموعة من الديانات ، بل تمثل على حد قول لايبنتز تجليات متباينة ،
وبوجه ما متلاقية ، لما يُسمى بـ *Philosophia Perennis* : مجموعة النظرات
الصحيحة والخاطئة والمتكاملة في نفس الوقت ، والتي يحصل عليها عن نفس
المدينة مسافرون مختلفون قادمون من نقاط مختلفة من الافق ؛ وبصورة أعمق
أيضاً ، مجموعة التقديرات التقريبية المتتالية والناقصة دائماً لماهية الفكر
الاساسية : تعطش دائم ، رفض مستمر في ان يكون أي من مبتكراته
الجزئية ، اصطفاء تقييماً يكسب العالم مفزى ؛ ولولاه ، على كل ، ما وُجد
العالم بالمعنى الحقيقي للكلام .



الفهرس

٥	مقدمة
٩	الفلسفة والميتافيزيقا
١٩	المشكلات الميتافيزيقية
٢٧	مشكلة المعرفة
٤٩	وجود العالم الخارجي
٦٥	ما هي المادة
٧٩	مشكلة الحياة
٨٩	النفس والبدن
١٠٥	مشكلة الحرية
١١٥	الله
١٣١	الميتافيزيقا في الشرق
١٤١	الخاتمة

